DURKHEIM
La división del trabajo social

Edición de Alberto J. Ribes

Clásicos del Pensamiento Económico y Social

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL

COLECCIÓN
CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO Y SOCIAL

Serie Sociología
Dirigida por José Enrique Rodríguez Ibáñez

Títulos publicados

Primer ensayo sobre la población, T. R. Malthus. Edición de Salustiano del Campo.
Del arte de la guerra, N. Maquiavelo. Edición de Fernando Puell de la Villa.
Sobre el estudio de la historia, D. Hume. Edición de Enrique Ujaldón.
Contribución a la crítica de la economía política. Introducción [1857] y Prólogo, K. Marx. Edición de Mario Espinoza Pino.
Cartas persas, Charles-Louis Montesquieu. Edición de Salvador Giner.
El Antiguo Régimen y la revolución, Alexis de Tocqueville. Introducción de José Enrique Rodríguez Ibáñez.
Forma y equilibrio sociales [selección], Vilfredo Pareto. Introducción de Mario Domínguez.
Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil, J. Locke. Edición de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux.
Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social, Ferdinand Tönnies. Prólogo de Ander Gurrutxaga.
La división del trabajo social, Émile Durkheim. Edición de Alberto J. Ribes.

Émile Durkheim

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL

Edición de Alberto J. Ribes
Traducción de Carlos G. Posada

BIBLIOTECA NUEVA / MINERVA

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

© Minerva Ediciones, S. L., Madrid, 2012
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-347-2

Edición digital

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

Injusticia, simpatía y ausencia de solidaridad orgánica: una introducción a *La división del trabajo social* de Émile Durkheim, Alberto J. Ribes 9

Bibliografía 45

Cronología 51

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL

Prólogo de la segunda edición 69

Prefacio de la primera edición 99

Introducción 105

Libro primero
LA FUNCIÓN DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

Capítulo I.—Método para determinar esta función 115
Capítulo II.—Solidaridad mecánica o por semajanzas 133
Capítulo III.—Solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica . 168
Capítulo IV.—Otra prueba de lo que precede 187
Capítulo V.—Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias 200
Capítulo VI.—Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias (continuación) 224
Capítulo VII.—Solidaridad orgánica y solidaridad contractual 246

Libro segundo
LAS CAUSAS Y LAS CONDICIONES

Capítulo I.—Los progresos de la división del trabajo y los de la felicidad 273

Capítulo II.—Las causas 293
Capítulo III.—Los factores secundarios 318
Capítulo IV.—Los factores secundarios (continuación) 337
Capítulo V.—Consecuencias de lo que antecede 360

Libro tercero
LAS FORMAS ANORMALES

Capítulo I.—La división del trabajo anómico 381
Capítulo II.—La división coactiva del trabajo 399
Capítulo III.—Otra forma anormal 412

Conclusión 419

Injusticia, simpatía y ausencia de solidaridad orgánica: una introducción a *La división del trabajo social* de Émile Durkheim[1]

Alberto J. Ribes Leiva

> No hay, en efecto, más que un medio para hacer una ciencia, y es el atreverse a ello, pero con método.
>
> É. Durkheim (2011/1893, pág. 103)

> Los hombres no pueden vivir juntos sin entenderse y, por consiguiente, sin sacrificarse mutuamente, sin ligarse unos a otros de una manera fuerte y duradera. Toda sociedad es una sociedad moral.
>
> É. Durkheim (2011/1893, pág. 270)

> No se trata simplemente de multiplicar los intercambios, sino de que éstos se realicen según reglas más justas; no se trata simplemente de lograr que cada uno disponga de una rica alimentación, sino de que cada uno sea tratado como merece, sea liberado de toda injusta y humillante dependencia, esté vinculado a los demás y al grupo sin perder su personalidad.
>
> É. Durkheim (1969/1950, pág. 106)

---

[1] Este texto se ha beneficiado de una estancia de investigación, que tuvo lugar en el verano de 2010, en el Centro Británico de Estudios Durkheimianos y en el Wolfson College, ambos de la Universidad de Oxford. Agradezco a W. S. F. Pickering, a Nick Allen y a las dos instituciones la invitación, así como su generosidad y su hospitalidad. Agradezco también a José Enrique Rodríguez Ibáñez su lectura crítica de este texto y sus sugerencias.

REFLEXIÓN PRELIMINAR

Si buscáramos un buen ejemplo para ilustrar el proceso social mediante el cual las obras finalizan solamente con la interpretación de los expertos y los críticos, que teoriza y analiza Bourdieu (1995) y que nos habla de la inevitable y esencial incompletud de los productos culturales, encontraríamos uno difícilmente mejorable en Durkheim. Y es que la obra de este clásico de la sociología ha sido sometida a todo tipo de lecturas, en función de los contextos e intereses de los intérpretes, y ello probablemente se debe, más que a la plasticidad de la propia obra de este autor como sugiere Thompson (2002, pág. 2), al inevitable juego de interpretaciones y reinterpretaciones a los que se someten inevitablemente todos los productos culturales. De este modo, Durkheim ha servido para revitalizar la sociología en diferentes momentos, cuando muy variados autores han recurrido a lo largo de los últimos cien años a sus obras en busca de inspiración, o bien cuando se han aproximado a ella con cierta animadversión, capaz también, como es sabido, de impulsar completos programas de investigación.

Una característica común de los más variados estudios sobre Durkheim es la recurrente crítica por parte del estudioso que firma el texto hacia el resto de las interpretaciones, que son siempre calificadas como incompletas, erróneas o incapaces de capturar algún matiz[2]. Se trata de algo normal, dentro del juego académico, cuando lo que se pretende es hacer valer una nueva interpretación o quizá sostener o impulsar un nuevo paradigma. Pero quizá, más allá de las numerosas interpretaciones especializadas realizadas por estudiosos de la obra de nuestro autor o por expertos en teoría sociológica, sean más preocupantes las imágenes más populares de su trabajo. Y es que hay, sin duda, un Durkheim vulgarizado que sirve, bien para ser opuesto a otros autores y/o paradigmas, bien para sintetizar todos los errores teóricos, metodológicos e ideológicos que la sociología puede cometer. Como señaló Stedman Jones (2001, págs. 41-42; 2002), a Durkheim se le ha acusado de ser un autor obsesionado con la integración, un pensador conservador, un anticipador del fascismo, un teórico obsesionado con el Estado-nación y culpable de un supuesto «nacionalismo metodológico»[3], y también ha sido

---

[2] Citaré solamente como ejemplos significativos las obras de Parsons (1949/1937), Lukes (1992/1972), Gane (1992), Alexander (1990) y Stedman Jones (2001).

[3] Sobre esta cuestión véase la defensa de Inglis y Robertson (2008).

retratado como un autor ciego al malestar de la modernidad, como el campeón del holismo metodológico, como un teórico que ignora a los individuos y no tiene teoría de la agencia, como un autor que no tiene teoría del cambio social, como un acérrimo e ingenuo positivista y como el antagonista natural de Marx y Weber. De algún modo, Durkheim ha sido interpretado, desde distintos puntos de vista, como un autor que reúne todas las características de lo que la sociología no debería ser, con la única competencia, quizá, de Comte y Spencer.

Al mismo tiempo Durkheim ha servido de inspiración, por mencionar solamente algunas corrientes y escuelas, a los integrantes del Collège de Sociologie (Bataille, Callois), a la antropología estructuralista británica (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), al estructural-funcionalismo (Parsons, Merton), al estructuralismo lingüístico de Saussure, a la antropología de Victor Turner (Alexander y Smith, 2005, págs. 2-14), a la microsociología radical de Randall Collins y a la sociología cultural norteamericana (Alexander, Smith), y también a buena parte de la sociología francesa, incluyendo en ella, por supuesto, las obras de Maffesoli y Bourdieu.

Tras la apuesta sintética de Parsons en los años 30, es en los años 70 cuando la terna de Durkheim, Weber y Marx pasa a constituir el corpus central de la sociología clásica[4]. Con la mucho más tímida incorporación de Simmel, tras los años 80 y 90, gracias, en buena medida, a la relectura en clave posmoderna de su obra, se cerró provisionalmente el cuerpo central de la disciplina[5]. Probablemente la propia lógica de la institucionalización de la disciplina sociológica y la proliferación de cursos y manuales de sociología empuja hacia lecturas ciertamente insatisfactorias. Así, por ejemplo, la oposición entre Durkheim y Weber ha sido y es un punto central de numerosos manuales y cursos introductorios a la sociología. Durkheim aparece como el sociólogo reduccionista que prima lo colectivo sobre lo individual, que tiene un enfoque positivista, mientras que Weber es el campeón de la acción social y de la comprensión. Este enfoque puede ser adecuado para plantear algunas de las obsesiones disciplinares (micro-macro, acción-estructura, positivismo-sociología comprensiva), pero, desde luego, no da cuenta de la complejidad ni de la riqueza de los planteamientos metodológicos, teóricos o de los trabajos empíricos de Durkheim y Weber. Quizá sea en *La construcción social de*

---

[4] Cfr. Besnard (2002, pág. 82) y Gane (2002, pág. 20).

[5] Sometido en nuestros días a un profundo proceso de revisión, en busca de voces silenciadas y oscurecidas, situadas hasta ahora en los márgenes, como la de W. E. B. Du Bois, por citar un nombre respecto al cual parece haber un claro consenso.

la realidad de Berger y Luckmann donde este retrato alcanza su versión más sofisticada y popular[6]. En lo que nos interesa, esto es, la obra de Durkheim, esta caricatura hace difícilmente comprensible su concepción del individuo o el papel que desempeña la acción social en sus obras[7].

La oposición con Marx también oscurece nuestro conocimiento de Durkheim. Si contra Weber nuestro autor aparece simplemente como un ingenuo positivista, heredero de Comte, y como el fundador del sociologismo, frente a Marx emerge la figura del pensador conservador obsesionado con el orden social y la orientación normativa de la acción, así como incapaz de dar cuenta del cambio social[8]. De algunas de estas cuestiones nos ocuparemos en las páginas que siguen. Pero, antes, dediquemos unas palabras a la biografía de nuestro autor.

NOTA BIOGRÁFICA

Émile Durkheim, descendiente de una familia de rabinos, nació en Épinal el 15 de abril de 1858[9]. En el Collège d'Épinal, donde se distinguió como estudioso y serio, cursó los bachilleratos de Letras (1874) y Ciencias (1875). Entre los trece y los dieciséis años sufre una crisis religiosa y renuncia a seguir la tradición familiar, y proyecta, en cambio, dedicarse a la academia (Fournier, 2007, pág. 49). Con tal fin se desplaza a París, donde se matricula en el liceo Louis-le-Grand. Al tercer intento, en 1879, logró ingresar en la prestigiosa Escuela Normal Superior,

---

[6] El propio Berger hace lo mismo en su célebre *An invitation to Sociology* (Berger, 1966, págs. 52 y 53). La tesis contraria, la de la convergencia, es responsabilidad fundamentalmente de Parsons. Propuestas intermedias se pueden encontrar en el libro colectivo editado por Coenen-Huther y Hirschorn (1994). Müller (1994), por ejemplo, propone su tesis de la «convergencia moderada», que consiste en considerar que ambas obras, pese a sus divergencias, tienen en común el empeño por dar respuesta a la misma cuestión: ¿cómo es posible una conducta moral en las sociedades modernas? De igual modo, la respuesta de ambos guarda similitudes en tanto en cuanto ambos recurren a la importancia de los grupos profesionales y al papel de la ética profesional.

[7] Cfr. Coenen-Huther y Hirschorn (1994) y Stedman Jones (2002).

[8] Cfr. Stedman Jones (2002, pág. 122), Parsons (1949/1937, págs. 390 y 395) y Coser (1984, pág. XV).

[9] Sigo aquí, excepto cuando se indica otra fuente, los perfiles biográficos presentados en el ya clásico estudio de S. Lukes (1992/1972) y en la reciente y monumental biografía de M. Fournier (2007).

donde tuvo como profesores, entre otros, a Fustel de Coulanges y Émile Boutroux; a este último le dedica *La división del trabajo social.* En 1878 había ingresado en la Escuela Normal Superior Henri Bergson, y también ese mismo año ingresa Jean Jaurès, con quien mantuvo una estrecha amistad desde que se conocieron en la pensión Jauffrait, cuando preparaban ambos su ingreso a dicha prestigiosa institución en 1877. En 1882 consigue su *agrégation,* que lo habilita para convertirse en profesor. En octubre de 1882 es nombrado profesor de Filosofía en el liceo de Puy. En noviembre pasa al liceo de Sens, y a partir de febrero de 1884 pasa a ocupar ese mismo puesto en el liceo de Saint-Quentin. Durkheim pasó de ser considerado por Fustel de Coulanges como un estudiante excelente, con una gran madurez y una gran proyección, a ser considerado un profesor de instituto sincero y muy metódico (tal y como dejó escrito el rector del liceo de Saint-Quentin) y como uno de los más serios profesores jóvenes de Filosofía (como escribió el inspector Jules Lachelier) (Lukes, 1992/1972, págs. 64-65).

En el curso 1885-1886 disfruta de una licencia que le permite redactar en París el primer borrador de *La división del trabajo social,* y viajar a Alemania, donde visita las universidades de Berlín, Marburgo y Leipzig. Como consecuencia de ese viaje redacta una serie de artículos sobre las ciencias sociales alemanas[10], que son muy bien recibidos en los círculos académicos e intelectuales franceses. Los estudios que nuestro autor lleva a cabo en Alemania influirán después en su propia obra, si bien dichas influencias fueron oscurecidas e incluso negadas por el propio Durkheim, dado el contexto sociohistórico y las tensiones entre ambos países que alcanzan su apogeo, en vida de Durkheim, en la Primera Guerra Mundial (Jones, 1993; Robles Morchón, 2005, pág. 184). A su regreso, y tras un breve paso por el Liceo de Troyes, pasa a encargarse de un curso de Pedagogía y Ciencias Sociales en la Facultad de Letras de la Universidad de Burdeos, creado expresamente para él a instancias de Liard —director de la educación superior francesa—, con el fin de introducir en Francia las nuevas ciencias sociales (Fournier, 2007, pág. 164). Su vinculación con la Universidad de Burdeos se extenderá desde 1887 hasta 1902.

Para superar el ejercicio de habilitación que abría las puertas para obtener una plaza estable en la universidad, escribió, tal y como se requería en la época, dos tesis de doctorado: una tesis en latín sobre Montesquieu —que dedica a Fustel de Coulanges—y una tesis en francés que es nada menos que el libro que el lector tiene ahora en sus manos. En 1893, tras un exitoso

---

[10] Durkheim (1887a y 1887b).

ejercicio de defensa, verá la luz pública *La división del trabajo social*. No será, sin embargo, hasta 1902, con la publicación de la segunda edición francesa, cuando el texto quede definitivamente fijado, una vez añadido el famoso «Prefacio a la segunda edición», y eliminadas además algunas páginas de la introducción (Durkheim, 1893, págs. 5-39), así como el subtítulo original de la obra: «Estudio sobre la organización de las sociedades superiores».

En su estudio sobre Montesquieu, Durkheim lo presenta como un anticipador de la disciplina sociológica cuyo logro fundamental sería el haber insistido en la interrelación de los fenómenos sociales (Durkheim, 2000/1953). Pese a reconocer su importancia, Durkheim, como es típico en la tradición sociológica, lo considera simplemente como un precursor, si bien uno de valía excepcional. Para Durkheim tanto Montesquieu como Condorcet son los dos principales precursores del pensamiento sociológico, mientras que Saint-Simon, Comte y Spencer son los primeros sociólogos en sentido estricto. En cualquier caso, Comte y Spencer no pasan, a juicio de nuestro autor, de hacer especulaciones filosóficas, sin llegar, por tanto, a poner en marcha un verdadero programa de investigación sociológica[11]. De acuerdo con la lógica interna de la disciplina sociológica, Durkheim plantea su propio programa de investigación como la verdadera sociología, como el punto de arranque definitivo, tras varios titubeos y errores, de la investigación sociológica[12].

Se casó en 1887 con Louise Dreyfus, con quien tuvo dos hijos, Marie y André. Dos años después de la publicación de *La división* publica *Las reglas del método sociológico* y en 1897 publica *El suicidio*[13]. Detengámonos brevemente en estas dos obras.

En *Las reglas del método sociológico* Durkheim presenta su idea de la disciplina sociológica, al tiempo que reclama su legitimidad en tanto que disciplina académica y labor científica. Resumiendo al máximo, se podría decir que el esfuerzo de nuestro autor se centra en el establecimiento de un objeto de conocimiento, los «hechos sociales», para la nueva ciencia, así como el esbozo de un método provisional para la misma, que incluye de

---

[11] Durkheim (1975/1915) y Durkheim (1915/1895, págs. 25 y sigs.).

[12] Entre los autores no mencionados hasta ahora que más influyeron en el pensamiento y el programa sociológico de Durkheim cabe mencionar a Fustel de Coulanges, Boutroux, Renouvier, Ribot, Wundt y Robertson Smith (Fournier, 2007; Stedman Jones, 2001).

[13] En la cronología que sigue a este estudio puede consultarse una relación de algunas de las publicaciones de Durkheim. Para una muy completa bibliografía puede consultarse la página web sobre este autor, impulsada por Robert Alun Jones, que mantiene la Universidad de Chicago: http://durkheim.uchicago.edu.

manera muy principal el alejamiento del investigador con respecto a las «prenociones»[14], la necesidad de cuidar las definiciones de los conceptos de aquello que estudiemos (Durkheim, 1915/1895, pág. 44) y la defensa del método comparativo (Durkheim, 1915/1895, págs. 153-169). Los hechos sociales, que son maneras de pensar, hacer y sentir, institucionalizadas o puntuales, exteriores a los individuos y que ejercen sobre ellos cierta coacción (pudiendo ésta no ser advertida por los individuos, o serlo de manera muy leve), son el objeto de la nueva sociología durkheimiana[15]. La manera de abordar este objeto de conocimiento es mediante la aceptación de su existencia (los hechos sociales deben ser tratados como cosas)[16], y el empeño de explicar lo social mediante lo social[17]. Todo esto viene acompañado de un interesante énfasis en la importancia de las interacciones sociales que pueden congregarse momentáneamente en un concreto ritual, desatando energía emocional y generando símbolos y objetos sagrados[18], o bien pueden ser interacciones sociales sostenidas que, al cristalizarse, devienen *instituciones sociales* (Durkheim, 1915/1895, págs. XXIII, 12 y 15), y generan una nueva realidad, una realidad *sui generis,* cuyos contornos no pueden explicarse simplemente estudiando a los individuos que forman parte de la sociedad o el grupo social (Durkheim, 1915/1895, pág. 127).

Dos años después, Durkheim pone en práctica algunas de las propuestas teóricas y metodológicas que había delineado en *Las reglas del método sociológico,* y continúa el análisis de las sociedades modernas que había presentado en *La división del trabajo social,* ocupándose en su tercer gran libro, *El suicidio,* de un caso especialmente complejo que debiera demostrar la utilidad de la sociología (Durkheim, 1897, pág. XIII), así como la efectiva existencia, la importancia, su condición exterior a los individuos y la objetividad de los hechos sociales (Durkheim, 1897a, págs. 349 y 360). En el primer libro de *El suicidio* descarta nuestro autor, con detalle, la causas extra-sociales que pudieran explicar el suicidio, como las disposiciones orgánico-psíquicas, la raza y la herencia, así como la naturaleza del medio físico (clima, temperatura, etc.) y la imitación, que era el pilar fundamental de la sociología de Gabriel Tarde, con quien polemizó y se en-

---

[14] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. 23 y 40).

[15] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. XIX-XX, 6-7, 19 y 150-151).

[16] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. XI, 20, 35 y 175-176).

[17] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. 147-148 y 177)

[18] Este tipo de interacciones son analizadas con mayor profundidad en *Las formas elementales de la vida religiosa,* aunque en *Las reglas del método sociológico* Durkheim ya hace algunas referencias a la importancia de las mismas. Véase Durkheim (1915/1895, págs. 6, 9, 15 y 19).

frentó intelectualmente en repetidas ocasiones[19]. A continuación, Durkheim traza la célebre tipología de suicidios, distinguiendo el suicidio egoísta, el altruista, el anómico y el fatalista, que pueden bien entenderse siguiendo la lógica de la ausencia/existencia de integración (egoísmo/altruismo) y ausencia/existencia de organización o regulación (anomia/fatalismo).

Los suicidios egoísta y anómico son los propios de las sociedades modernas, y aparecen como consecuencia de los principales problemas de las mismas, es decir, la ausencia de interacciones sociales abundantes y justas capaces de sujetar y sostener a los individuos. De ahí que las corrientes suicidógenas egoísta y anómica puedan fructificar, dada la ausencia de verdaderos grupos sociales capaces de generar interacciones sociales sostenidas que sitúen al individuo ante algo más importante que él mismo y lo introduzcan en la vida moral, así como debido a la existencia de los procesos de individualización y de sacralización de los individuos (suicidio egoísta), y como consecuencia de los cambios desordenados propios de las sociedades modernas que hacen difícil el mantenimiento de reglas estables (suicidio anómico). El suicidio altruista es propio de las sociedades premodernas, aunque en las sociedades modernas se encuentra presente, por ejemplo, en lugares como los ejércitos, donde el individuo queda reducido sustancialmente y el deber de renuncia supera a las tendencias individualizadoras. De igual modo, el suicidio fatalista apenas tiene importancia en las sociedades modernas, dado que consiste básicamente en una excesiva existencia de reglas y normas. Según nuestro autor un determinado número de suicidios, así como de crímenes, según había defendido en *Las reglas del método sociológico,* es normal. Sin embargo, la situación de crisis del presente está generando un preocupante incremento de los suicidios anómicos y egoístas, causados por las propias características de las sociedades modernas (Durkheim, 1897a, pág. 425). Ante esta situación Durkheim volverá a pensar en la necesidad de revitalizar la vida social. Las interacciones sociales justas, como veremos después, deben encontrar un marco propio y, una vez

---

[19] Sobre el entorno de Durkheim, las luchas por el control de La Sorbona y las polémicas entre los escritores y los sociólogos-científico, entre las humanidades y las ciencias, entre la sociología de orientación psicológica y la sociología durkheimiana, así como más específicamente sobre las polémicas con Tarde y con Péguy puede verse Lepenies (1992, págs. 58 y sigs.). Sobre Tarde y Durkheim también puede consultarse Borlandi (1998), Fournier (2007, págs. 352-354 y 855-858) y la ingeniosa reconstrucción del debate Durkheim/Tarde, que tuvo lugar en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París en 1903, elaborada por Viana Vargas, Latour, Karsenti, Aït-Touati y Salmon (2008).

descartada la posibilidad de que dicho marco sea el Estado-nación o la comunidad política (que solamente puede servir a tal fin en momentos de extraordinaria agitación político-social), las comunidades religiosas o las familias (dado el proceso de fragmentación), la única solución reside en la organización de las corporaciones de carácter laboral (Durkheim, 1897, pág. 435). Es la misma solución que Durkheim presentará en el segundo prefacio a *La división del trabajo social,* y de la que nos ocuparemos más adelante. *El suicidio* es, sin duda, una obra mayor, que recoge y sintetiza buena parte de las preocupaciones de Durkheim, presentes tanto en *La división* como en *Las reglas del método sociológico.* De ahí que el objetivo general de la obra sea doble: por un lado, demostrar las potencialidades de la nueva sociología; por el otro, analizar los problemas derivados de la modernidad y los desajustes que generan interacciones sociales lánguidas, espaciadas, sin contenido, que sitúan a los individuos en un vacío peligroso y vacían de significado a los grupos sociales.

En 1896 gana la cátedra en Ciencias Sociales de la Universidad de Burdeos y funda *L'Anée Sociologique,* el mayor legado de Durkheim a la sociología, junto con el impulso hacia la sociología científica y la crítica de los pensadores presociológicos o de las formas no científicas de hacer sociología, a decir de un crítico contemporáneo (Branford, 1918). Quizá esta afirmación sea un poco injusta, aunque, en cualquier caso, es evidente que *L'Anée* se convirtió en una revista de referencia para la sociología, desde la que Durkheim no solamente difunde algunos de sus propios trabajos o aquellos elaborados por miembros de su propia escuela, entre los que podemos mencionar los de su sobrino Marcel Mauss —quien en los años 90 va a Burdeos a trabajar con Durkheim, y con quien publicará el importante ensayo sobre las clasificaciones primitivas (Durkheim y Mauss, 1996/1903)—, Bouglé, Lévy-Bruhl, Fauconnet y Halbwachs[20], sino que pretende impulsar su forma de entender la sociología como una disciplina científica. Durkheim y su escuela procuran evitar los errores y excesos de los sociólogos que los precedieron, como Comte y Spencer, alejándose deliberadamente de las grandes construcciones intelectuales que tienen un escaso contacto con la realidad. A lo largo de toda *La división del trabajo,* como comprobará el lector, Durkheim insiste una y otra vez en el problema fundamental de la obra de Spencer:

---

[20] Fauconnet (1927) añade los siguientes nombres a los ya mencionados: Hubert, Davy —autor, por cierto, de una preciosa antología de textos de Durkheim, precedida de un estudio introductorio: Davy (1917)—, Granet, Hertz, Doutté, Blondel, Bayet, Huvelin y Simiand. Y Fournier (2007, pág. 17) añade a Lapie y a Richard.

la ausencia de método, que le impide establecer relaciones necesarias entre hechos sociales, y lo limita al uso más o menos arbitrario de ejemplos *ad hoc.* Improvisación, por tanto, y falta tanto de rigor como de objetividad científica son las principales críticas que nuestro autor hace a Spencer[21]. Para Durkheim resulta claro que, para lograr que la sociología se convierta en una ciencia respetada y respetable, es preciso elaborar un método y realizar investigaciones sociológicas empíricas. La viabilidad de la sociología debe demostrarse mediante los logros alcanzados: el movimiento se demuestra andando (Durkheim, 1888).

Evitar, en fin, continuar la línea de «generalidades filosóficas» (Durkheim, 1975/1915, pág. 113) que estos sociólogos venían publicando hasta ese momento se convierte en uno de los motores tanto de la obra de Durkheim como de los trabajos de los integrantes de su escuela. Ellos se ocuparán de elaborar numerosos estudios y ensayos tratando de hacer análisis más concretos, guiados por un método, y divididos en tres grandes líneas: sociología de la religión, sociología de la moral y del derecho y sociología económica. Su éxito colectivo, según señala el propio Durkheim (1975/1915), fue posible debido a la constitución de un grupo de investigadores que compartían una línea clara de trabajo y un método, así como gracias a la centralidad que nuestro autor ocupa en la escena académica francesa, y al poder que logra alcanzar, para desmayo de sus críticos y adversarios del momento que llegaron a llamarlo El Regente de La Sorbona[22], y para beneficio de los miembros de su escuela[23].

A partir de 1902 se convierte en profesor en La Sorbona, justo el mismo año que se instaló en la Plaza de la Sorbona una estatua de Auguste Comte sufragada mediante donaciones (Lepenies, 1992, pág. 47). En 1906 gana la Cátedra de Ciencias de la Educación en La Sorbona, que adoptará el nombre de Ciencias de la Educación y Sociología en 1913. Su cuarta gran obra, *Las formas elementales de la vida religiosa,* de la que nos ocuparemos brevemente más adelante, se publica en 1912. En ella sus iniciales intentos por entender los procesos de sacralización y de constitución y mantenimiento de la sociedad y de la moral adquieren, a mi juicio, una mayor capacidad explicativa.

Durante la Primera Guerra Mundial, Durkheim desarrolla una intensa actividad pública, forma parte de numerosos comités y publica

---

[21] Quizá convenga recordar que es con este mismo argumento —la ausencia de método en sociología y concretamente en Spencer— como Durkheim decide abrir la introducción de *Las reglas del método sociológico.*

[22] Fournier (2007, págs. 18 y 1144-1147).

[23] Cfr. Lepenies (1992, págs. 58 y sigs.), Durkheim (1979/1893-1906).

algunos panfletos. Su hijo André muere en el frente de los Balcanes, lo que causa en él un profundo pesar. La misma suerte iban a correr algunos de sus discípulos. En los últimos años de su vida, Durkheim programaba escribir un libro sobre la moral, que, lamentablemente, no tuvo tiempo de terminar (Pickering, 1979b, págs. 3-4). La introducción a este proyecto inacabado es lo único que se conserva[24], y, según Mauss (1979, pág. 77), son las últimas páginas que escribió Durkheim antes de su fallecimiento, que tendría lugar en 1917.

La obra y la vida de nuestro autor se encuentran estrechamente ligadas al desarrollo de la Tercera República Francesa en la que Jules Ferry impulsó las reformas educativas que condujeron a la separación Iglesia/Estado. La ideología republicana puede resumirse, según Fournier (2007, págs. 20-21), en tres conceptos: democracia, laicismo y ciencia. Estos tres conceptos, junto con las nociones de simpatía y justicia, están en la base de los trabajos de nuestro autor.

Las tres líneas fundamentales de *La división:* el análisis de la estructura moral, la fundación de una disciplina y una apuesta política

La división del trabajo social compendia algunos de los temas y preocupaciones centrales tanto de la propia obra de Durkheim (Parsons, 1949/1937, pág. 308; Giddens, 2008/1978) como de la sociología clásica. De modo que se presenta como una obra privilegiada para acceder al núcleo de la disciplina en su etapa de despegue institucional y de formalización intelectual. Por eso parece un texto ideal para quien se introduce en el estudio de lo social, a pesar, no obstante, de la metáfora organicista y de los símiles que utilizan fenómenos estudiados por las ciencias naturales, que pueden llegar a irritar al lector, cuando no a confundirlo[25]. En cualquier caso, la línea de corte entre el mundo tradicional y el mundo moderno, el esfuerzo por tratar de dibujar los rasgos centrales de la modernidad, así como la descripción del malestar del individuo en la modernidad, y las es-

---

[24] Me refiero a Durkheim (1979/1920).

[25] Durkheim rechazaba el organicismo (Durkheim, 1885; Durkheim 2006/1898), si bien en algunos de sus trabajos, y especialmente en *La división del trabajo social,* hace uso de la *metáfora* organicista. Según declara con rotunda claridad Durkheim, hay en su opinión analogías entre los organismos y la sociedad, pero esta última «no es un organismo» (Durkheim, 1885). De hecho, en su opinión, la metáfora organicista, si se toma al pie de la letra, lleva al error y la confusión (Durkheim, 1888, pág. 34).

peranzas con respecto al mundo moderno, son presentados con indiscutible maestría en las páginas de este texto fundacional.

El título de la obra, tanto en su formulación original como en la traducción española, puede inducir a equívoco, tal y como han señalado Besnard, Borlandi y Vogt (1993)[26]. Y es que, como comprobará el lector, esta obra no es un estudio sobre la división del trabajo, sino un análisis de los efectos en la configuración de lo social y en los individuos de dicho proceso, es decir, sobre las consecuencias de la división del trabajo[27]. Es un libro sobre la división del trabajo como un fenómeno social[28].

Podemos leer *La división* centrándonos en tres líneas argumentales. En primer lugar, se puede ver este texto como una exploración de la estructura moral de las sociedades modernas y occidentales, de las formas de vinculación (los tipos de solidaridad), así como un empeño por explicar el porqué de la importancia del individuo en las sociedades modernas (la sacralización de los individuos). En cuanto a su localización en los debates intelectuales de la época, en segundo lugar, *La división* es un esfuerzo por superar a un tiempo lo que para Durkheim aparecen como los análisis incompletos y equivocados de los economistas clásicos (Parsons, 1949/1937, pág. 343), las propuestas escasamente científicas de los pensadores socialistas[29], la forma de abordar el estudio de la moral por parte de los filósofos y la manera en que la sociología se había venido practicando. Y, por último, en cuanto a su contenido político, *La división* es una reivindicación de la justicia en tiempos de modernidad y división del trabajo (Stedman Jones, 2001, págs. 5-6, 59 y sigs.), lo que se enmar-

---

[26] *La división* se tradujo primero al ruso, en 1900. La primera traducción al castellano apareció en 1928, al japonés en 1932, al inglés en 1933, al italiano en 1962 y al alemán en 1977 (Besnard, 1993a, págs. 252-256).

[27] Bouglé (1906, pág. 90) titula la segunda parte de su estudio sobre la división del trabajo, en la que se ocupa de la obra de Durkheim, entre otros trabajos, «Las consecuencias de la división del trabajo».

[28] Besnard, Borlandi y Vogt (1993).

[29] Para Durkheim (1978/1928, págs. 26-27) ni el socialismo ni las teorías de los economistas políticos que reclaman el *laissez-faire* son científicas, por lo que nuestro autor aboga por la independencia de la disciplina con respecto a estas doctrinas (Durkheim, 1915/1895, pág. 174). El socialismo es, en lugar de una ciencia, un grito de dolor proferido por los hombres que sienten más vivamente los problemas de las sociedades modernas. Y la economía política parte de una abstracción infundada: los individuos actúan guiados por su interés individual (Durkheim, 1975/1900, pág. 16). De abstracción en abstracción, dice Durkheim (1888, pág. 29), no les queda en las manos nada más que el triste retrato del egoísmo.

ca en la descripción de Durkheim de los problemas de las sociedades modernas, debidos fundamentalmente a un escaso desarrollo de la forma de vinculación típicamente moderna, la solidaridad orgánica. Éstas son las tres líneas a las que prestaremos atención en las páginas que siguen.

La moral y la sociología de la moral

Si la sociología de Durkheim se puede entender como un esfuerzo por analizar el nacimiento de una nueva moral (Joas, 1994, pág. 63), *La división del trabajo social* se presenta, por su envergadura y profundidad, como el texto fundacional de este empeño. *La división* pretende, al tiempo, refundar la sociología y fundar una subdisciplina de la misma, la sociología de la moral[30]. O, mejor dicho, pretende refundar la sociología a través de una sociología de la moral, dado que la vida social, en opinión de Durkheim (1975/1900, pág. 28), no es otra cosa que el conjunto de los diferentes medios morales que rodean a los individuos.

Durkheim reacciona contra los filósofos que deducen de la naturaleza humana la moral, o que pretenden llegar a elaborar códigos morales de conducta desde su sola inteligencia, sin atender a la realidad social[31]. El rechazo de estas abstractas construcciones filosóficas se une al rechazo de las prenociones y prejuicios comúnmente extendidos en lo social, que pueden confundir a los investigadores y de los que la sociología debe mantenerse alejada si quiere ser capaz de lograr aproximarse al conocimiento de lo social[32]. Lo que critica, a fin de cuentas, es la ausencia de un conocimiento científico de la moral. Esta misma idea es la que nuestro autor explora en las páginas que decidió eliminar en la segunda edición del libro. En ellas, insiste en criticar a los moralistas, que, en lugar de analizar los datos y los hechos observables, se dedican a elaborar legislaciones morales abstractas (Durkheim, 1893, págs. 5 y 18).

Es, por tanto, avanzar en el desarrollo de dicha sociología de la moral uno de los objetivos primeros de *La división,* si no de toda la sociología de

---

[30] Cfr. Durkheim (1979/1904, pág. 32), Durkheim (1979/1906, pág. 41) y Durkheim (1893, pág. 27).

[31] Cfr. Durkheim (1979/1905, pág. 34) y Durkheim (1979/1920, págs. 84-85). Los moralistas, a juicio de Durkheim, atacaban la sociología, y era, por tanto, preciso hacerlos entrar en razón, tal y como él pretende en *La división del trabajo social* (Fournier, 2007, pág. 285).

[32] Cfr. Durkheim (1979/1920, pág. 89), Durkheim (2011/1893, pág. 103) y Durkheim (1915/1895, págs. 40-43).

Durkheim. De acuerdo con él, la sociología es fundamental para el acercamiento científico y objetivo a la moral, dado que las elucubraciones abstractas que persiguen la construcción de una moral ahistórica ignoran que el ser humano es «producto de la historia», por lo que observarlo como algo fijo, estático y fuera del tiempo y el espacio es desnaturalizarlo[33]. Nuestro autor consideraba, y así lo dejó escrito, que en *La división* había sido capaz de demostrar que las especulaciones filosóficas de los moralistas eran inútiles (Durkheim, 1979/1905, pág. 34). No sé si deberíamos ir tan lejos, pero lo que sí es indiscutible es que mediante la defensa y la posterior publicación de *La división,* Durkheim mostró la posibilidad de hacer un nuevo tipo de sociología, legitimó la presencia de la disciplina en las aulas francesas y sentó las bases para el desarrollo del programa durkheimiano, así como abrió el camino para el desarrollo de una sociología de la moral.

Si la fundamentación de una sociología o una ciencia de la moral es, como decíamos, uno de los principales motores de *La división del trabajo social,* la denuncia de las peligrosas derivaciones que la modernidad estaba adquiriendo es, a mi juicio, el fondo esencial de este trabajo. Durkheim protesta contra la injusticia, tras describir el modo de funcionamiento y las causas de la modernidad. Es muy cuidadoso a la hora de determinar los límites de la ciencia de la moral que pretende desarrollar: una ciencia que trata la moral de manera científica y como un hecho objetivo, como una realidad observable, que tiene en cuenta el carácter sociohistórico y la variabilidad de lo moral, y que vincula lo moral con los demás ámbitos de la realidad social (Durkheim, 1979/1920, pág. 89). Junto a este diseño, encontramos, como decíamos, un decidido empeño por mejorar la realidad social, una vez que los problemas fundamentales de la misma son conocidos gracias a la sociología. Como dice el propio autor, el estudio científico de una sociedad, mediante la sociología, no implica la renuncia a mejorar esa misma sociedad (Durkheim, 2011/1893, págs. 100 y 430). Desde su punto de vista, la única manera de avanzar firmemente hacia la mejora de las sociedades es partir de los análisis sociológicos; una vez que comprendemos las causas y los contornos del malestar de la modernidad, podemos lanzarnos a resolver los problemas de una manera práctica (Durkheim, 1897a, pág. 451). En cualquier caso, debe quedar claro que dicha intervención en lo social deberá realizarse desde la prudencia, evitando los errores cometidos por los moralistas, y teniendo en mente que para Durkheim (1888) los sociólogos no poseen los secretos para solucionar todos los problemas sociales (Fournier, 2007, pág. 216).

---

[33] Cfr. Durkheim (1979/1920, pág. 86), Durkheim (2011/1893, págs. 99-100) y Durkheim (2011/1893, pág. 278).

En la formulación de Durkheim, la moral emana de la sociedad, de cada sociedad y de cada grupo social. Los individuos, que tienden a ser egoístas y a dejarse llevar por sus oscuras pasiones, solamente pueden aspirar a ser mejores gracias a que forman parte de grupos sociales, dado que la sociedad o el grupo social es algo superior a los individuos y los trasciende. En los grupos sociales nacen la moral y las costumbres, y son ellas las que permiten a los individuos tener una vida moral. Fuera de la sociedad, o cuando la sociedad tiene problemas para generar vínculo social, la moral o no existe o está en riesgo, lo que produce un difuso malestar que alcanza a los individuos y pone en riesgo a las sociedades. De modo que, cuando los individuos se orientan hacia la sociedad, se orientan hacia la vida moral, mientras que, cuando se orientan hacia sí mismos, se conducen de manera egoísta y la vida moral languidece. El comportamiento moral es, por tanto, una apertura hacia los otros, hacia el grupo social, y la moral de una sociedad depende de los vínculos sociales y la justicia que sea estructural e institucionalmente posible en un grupo social o en una sociedad.

Lo moral comienza solamente con el desinterés, cuando nos vinculamos a algo diferente a nosotros mismos en tanto que individuos (Durkheim, 2005/1914, pág. 36), a aquello que nos trasciende y es superior a nosotros, a la sociedad o el grupo social. Para Durkheim (1969/1950, pág. 41; 1893, pág. 24), la «moral» *(morale)* general de una sociedad o de un grupo en un momento histórico concreto se halla encarnada en «costumbres» *(moeurs),* que son «reglas de conducta sancionadas». *La división del trabajo* se ocupa, desde luego, de ambas, moral y costumbres. En realidad, lo que pretende es acceder al conocimiento de la moral mediante el análisis de algunas costumbres formalizadas en el derecho.

División del trabajo y los indicadores de los tipos de solidaridad

En las últimas páginas de su «Prefacio», Durkheim plantea la siguiente cuestión: «¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, depende el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y solidario?» (Durkheim, 2011/1893, pág. 104). O, lo que es lo mismo, ¿cómo es posible un crecimiento de la interdependencia al mismo tiempo que tiene lugar un proceso de individualización? La clave para dar respuesta a esta cuestión radica, a juicio de Durkheim, en el desarrollo de la división del trabajo, que explica el paso del mundo tradicional al mundo moderno, fundamenta el crecimiento de la interdependencia basada en la complementariedad y disuelve las creencias colectivas, generando, al tiempo, la posibilidad de la

autonomización del individuo frente al grupo social y permitiendo la sacralización del individuo. El interés principal de Durkheim es explicar las condiciones del presente, y la situación de la moral en las sociedades modernas, aunque para ello recurre a una comparación del mismo con el mundo tradicional del pasado. Entender el malestar del mundo moderno, así como las posibilidades para el perfeccionamiento de las sociedades, depende, pues, en buena medida del análisis de las consecuencias morales y de la dimensión moral de la división del trabajo.

En las sociedades modernas se corre el riesgo de olvidar lo colectivo y lo público, la justicia, la mutua y sana dependencia entre individuos y la sana dependencia de los individuos con respecto a la sociedad, así como la necesidad de la apertura al otro, eclipsado todo ello por los avances productivos y la riqueza generada gracias a la división del trabajo. Durkheim reprocha a los economistas clásicos haber olvidado la justicia, así como la dimensión moral de la división del trabajo. La razón de este olvido es su incapacidad para entender que la división del trabajo no solamente es una maquinaria eficaz para incrementar el rendimiento económico y productivo, sino también, como Durkheim quería demostrar en su tesis, una fuente de solidaridad social. Lo que le da valor moral a la división del trabajo es que gracias a ella el individuo es consciente de su dependencia sana con respecto a algo que lo supera y lo trasciende: la sociedad. De ahí que la división del trabajo sea, a su juicio, «la base del orden moral» (Durkheim, 2011/1893, pág. 423).

¿Cuáles son, para Durkheim, las causas de la división del trabajo, que, según hemos mencionado, tiene una importancia tan crucial en el cambio social que ha permitido el desarrollo de las sociedades modernas? Tales causas hay que buscarlas en ciertas variaciones del medio social, y no, como quería la economía política clásica, en la búsqueda del incremento del bienestar de los individuos. Las causas fundamentales son el crecimiento («volumen») y, sobre todo, la condensación («densidad material» y «densidad moral/dinámica») progresivo de las sociedades, que posibilita la división del trabajo, que, a su vez, refuerza la condensación, en un círculo que se retroalimenta[34]. La condensación progresiva de las sociedades tiene lugar

[34] En *Las reglas del método sociológico* Durkheim precisa este esquema. Tendríamos, por un lado, la «densidad dinámica», que se refiere al número de individuos que participan en interacciones sociales, no solamente comerciales sino también morales y, por tanto, viven una misma vida común. Y, por otro lado, la «densidad material», que se refiere no solamente al número de individuos que habitan un mismo espacio social, sino también a los medios de transporte y comunicación que facilitan las interacciones. Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. 139-140).

gracias a tres procesos: *a)* concentración de la población, *b)* formación de las ciudades y *c)* desarrollo de los medios de transporte y de comunicación que, «suprimiendo o disminuyendo los vacíos que separan a los segmentos sociales, aumentan la densidad de la población» (Durkheim, 2011/1893, pág. 296). De modo que el crecimiento de la población, la reunión de dicha población en determinados espacios y el acortamiento de las distancias (mediante los medios de transporte y de comunicación) generan un incremento de las interacciones sociales que, a su vez, da lugar a la división del trabajo. No ocurre esto de una manera mecánica, sino que la división del trabajo o la especialización solamente es una de las posibles consecuencias de estos procesos. La «lucha por la vida» en condiciones de crecimiento de la población (volumen) y condensación de las sociedades puede manifestarse mediante la especialización (división del trabajo), la emigración, la colonización, la resignación a una existencia precaria y/o la eliminación de los más débiles. Siempre que no haya impedimentos, la especialización será el proceso que ocurra con más probabilidad. De ser así, es cuando se puede hablar de una suavización de la lucha por la vida, una dulcificación, que permite la coexistencia más o menos pacífica entre los individuos. Dicha coexistencia no significa, desde luego, que haya una armonía perfecta, sino que implica que los individuos no se ven abocados a cualquiera de los otros procesos señalados y, especialmente, que no se ven empujados a eliminarse mutuamente. Pueden cooperar, aunque dicha cooperación no implica ni ausencia de conflictos ni ausencia de rivalidades.

Para estudiar si la solidaridad social está relacionada con la división del trabajo, Durkheim recurre al análisis de los diferentes tipos de derecho, que empleará a modo de «índices» de los distintos tipos de solidaridad (Merton, 2002/1934, pág. 207). Lo que pretende Durkheim es analizar las costumbres *(moeurs)* petrificadas en el derecho, que consienten un tratamiento objetivo y un análisis histórico, con el fin de indagar en la naturaleza de la moral *(morale)* de los distintos tipos de sociedades (Durkheim, 1915/1895, pág. 56). La intención de nuestro autor es tratar de observar si se advierte un cambio contrastable empíricamente y de manera objetiva entre distintas solidaridades antes y después de la división del trabajo. Nuestro autor concluirá que la respuesta es afirmativa.

Distingue Durkheim dos tipos de derecho: el derecho represivo, que consiste en causar daño, perjudicar o disminuir a un individuo como consecuencia de alguna transgresión de una norma, y el derecho restitutivo, cuyo fin es únicamente reparar el daño causado y volver a poner las cosas en su sitio. El derecho represivo es, para nuestro autor, un índice de la existencia de la solidaridad mecánica, mientras que la existencia del derecho restitutivo indica la existencia de solidaridad orgánica.

El derecho represivo es propio de las sociedades segmentarias, con escasa división del trabajo y una fuerte conciencia colectiva. Es típico de las sociedades del pasado aunque, a medida que en ellas la división del trabajo avanza, se ve una disminución de este tipo de sanciones represivas. En estas sociedades los actos criminales son aquellos que atentan contra la conciencia colectiva; normalmente tienen que ver con algún tipo de lesión causado a la cosa pública: delitos contra la religión, contra las costumbres, contra la autoridad[35]. Los actos criminales en las sociedades de solidaridad mecánica apuntan a lo colectivo de dos maneras: no sólo ofenden la conciencia colectiva, sino que además se dirigen hacia cosas colectivas (Durkheim, 1992/1900, pág. 39). El derecho restitutivo o cooperativo es propio de las sociedades con división del trabajo, y muy especialmente (aunque no exclusivamente) de las sociedades modernas occidentales. En las sociedades modernas, dada la existencia de la sacralización de los individuos, que los convierte en seguidores de una religión en la que son, al mismo tiempo, los dioses y los fieles, los crímenes que atentan contra los individuos son los más castigados y los más duramente reprimidos (Durkheim, 1898, pág. 8). Según Pickering (1993, pág. 191) *La división* es un libro sobre el cambio social y, fundamentalmente, sobre la secularización, que es presentada como un largo proceso inevitable y continuo integrado en la historia global de la humanidad, cuyos orígenes se remontan a antes de la Reforma o de la Revolución industrial. En lugar de hablar de la secularización como algo total, como un proceso acabado, Durkheim señala que la religión se ha transformado en el culto a la persona, el culto a la dignidad individual, como examinaremos más adelante.

En un texto posterior, «Dos leyes de la evolución penal», Durkheim mantiene su análisis de los dos tipos de derecho: el represivo y el restitutivo. Pero ahora introduce otra variable en el esquema: el poder. De modo que ahora Durkheim establece su ley de carácter cuantitativo: cuanto más se aproximen las sociedades al modelo de las sociedades segmentarias y cuanto más absoluto sea el tipo de gobierno del poder central, será más probable que encontremos derecho represivo en las mismas (Durkheim, 1992/1900, pág. 21)[36]. La ausencia de contrapesos es lo que permite la existencia de un poder central absoluto, y facilita la existencia del derecho represivo. Cuando lo que se transgredía era lo colectivo,

---

[35] Durkheim (2011/1893, pág. 152) y Durkheim (1969/1950, págs. 143-144).

[36] En la segunda Ley, Durkheim establece su rechazo del modelo evolucionista unilineal, y aboga por un modelo que sea capaz de apreciar los diferentes caminos seguidos por las diferentes sociedades.

castigar severamente a los individuos o los grupos responsables del acto era la respuesta normal. Sin embargo, cuando el individuo es lo único sagrado, en las sociedades de solidaridad orgánica, castigar severamente al individuo por ofender a otro individuo supone una contradicción. De ahí que los castigos vayan suavizándose progresivamente (Durkheim, 1992/1900, pág. 42).

Sin embargo, si se da un proceso paralelo de centralización del poder, los individuos situados en el poder logran una posición por encima del resto y se produce la sacralización de los gobernantes, que los convierte en seres divinos. La normal pérdida de religiosidad, típica del paso de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, es reemplazada, pues, por una redivinización del poder central. Si los crímenes se dirigen al gobierno o al individuo situado en la cúspide del poder, son considerados actos sacrílegos y son severamente castigados. Como todas las leyes emanan de su poder, los crímenes y las violaciones de las mismas aparecen como dirigidas contra él. De modo que el derecho represivo vuelve a escena, mediante la sacralización del poder absoluto encarnado en los gobernantes.

Solidaridad mecánica y solidaridad orgánica

Apoyándose en la evidencia empírica que su estudio sobre los tipos de derecho le habían suministrado, Durkheim considera que tiene elementos suficientes como para fundamentar su clásica distinción entre la *solidaridad mecánica* y la *solidaridad orgánica*. Esta división tiene por objeto comprender las formas de vinculación en las sociedades premodernas y las sociedades modernas. En función de qué estructura social encontremos en una sociedad concreta, tendremos una forma de vinculación, un tipo de solidaridad, cuyo desarrollo permitirá la existencia de la vida moral. En cambio, si las formas de vinculación no se hallan plenamente desarrolladas, si hay obstáculos para que puedan realizarse las potencialidades de la solidaridad que emana de una estructura social, entonces encontraremos que la vida moral se hace difícil o imposible, y la sociedad en su conjunto y los individuos sufren un malestar y una ansiedad que dificultan la construcción de una sociedad justa y habitable, capaz de elevar a los individuos por encima de sí mismos. La manera de estudiar empíricamente la moral había sido mediante la indagación de los distintos tipos de derecho, como hemos visto. Una vez observado que hay un cambio en los tipos de derecho, que indica un cambio en las formas morales, Durkheim pasa a desarrollar su argumento del paso de la solidaridad me-

cánica a la solidaridad orgánica, mediante el cual plantea que las sociedades premodernas tenían un tipo de vinculación propio y característico que generaba un determinado universo moral y unas determinadas costumbres, mientras que las sociedades modernas tendrían el suyo propio capaz también de generar su universo moral y sus costumbres.

La contraposición de dos etapas o dos momentos en el proceso sociohistórico es típica dentro del pensamiento sociológico clásico. Muy diversos autores de nuestra tradición clásica, tales como Saint-Simon, Comte, Spencer o Tönnies, habían recorrido ya esta senda, tratando de encontrar el rasgo característico del presente de las sociedades modernas mediante una comparación con las sociedades premodernas. Y se puede interpretar también el análisis del paso del mundo moderno al posmoderno en esta misma clave; es decir, como una herencia de las formas de mirar de la tradición sociológica clásica, aunque este tema escapa de los objetivos de esta introducción.

En Durkheim el factor clave que permite entender el paso de un tipo de sociedades a otras es la división del trabajo. Gracias a dicho proceso las sociedades premodernas, caracterizadas por la solidaridad mecánica, dejan paso a las sociedades modernas, caracterizadas por la solidaridad orgánica. Como sabemos la división del trabajo no es el elemento explicativo último, sino que son el crecimiento de las poblaciones, su aglomeración en un mismo espacio y la intensificación de las interacciones sociales los que impulsan la división del trabajo. El rasgo clave que para nuestro autor caracteriza a las sociedades modernas es el surgimiento de la solidaridad orgánica que debería generar un tipo de moral adecuado a las nuevas sociedades pero que, al no haberse desarrollado del todo, lo que crea son unas sociedades problemáticas y conflictivas, cargadas de desigualdades e injusticia. Veamos, ahora, con algún detalle el contenido de las distintas solidaridades, así como uno de los conceptos clave de este libro, el de la conciencia colectiva.

La solidaridad mecánica deriva de las semejanzas y está basada en la existencia de una fuerte *conciencia colectiva,* mientras que la solidaridad orgánica deriva de la complementariedad y está basada en la existencia de la división del trabajo. La conciencia colectiva es, para Durkheim, «el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad». En las primeras sociedades humanas dicha conciencia colectiva está impregnada de religiosidad, y prácticamente hay una identidad entre religión y conciencia colectiva (Durkheim, 1897). Como hemos mencionado previamente, dicha religiosidad va transformándose con el paso del tiempo hasta desembocar en la religión del individuo.

En cualquier caso, lo que hace interesante al concepto de conciencia colectiva es su caracterización como un «hecho social» emergente que debe su origen a la concurrencia y a las interacciones de numerosos individuos. La conciencia colectiva tiene su origen en la reunión y la interacción prolongada de los individuos y es diferente y no reductible a las conciencias individuales, dado que la mera reunión social o la mera socialidad genera nuevas realidades, del mismo modo que la sociedad no es reductible a los individuos que la componen y constituye, en cambio, una síntesis, un efecto emergente, una realidad *sui generis* (Durkheim, 1915/1895, págs. XV-XVI, 120 y sigs. y 151).

Durkheim quería encontrar una fórmula para subrayar la importancia de la sociedad, sin anular completamente al individuo, que conserva una cierta autonomía en su modelo teórico. La autonomía del individuo en la propuesta de Durkheim (1975/1900, pág. 29; 1915/1895, pág. XXIII), escasamente reconocida, por cierto, por los críticos de la obra de este autor, descansa en la constatación de que cada individuo construye hasta cierto punto su propia religión, su propio culto, su propia moral, dado que los hechos colectivos no se imponen de manera uniforme a todos los individuos. Cada individuo incorpora a su manera, es decir, teniendo en cuenta el resto de sus representaciones, su temperamento, sus hábitos y sus costumbres, los distintos contenidos de la conciencia colectiva (Durkheim, 2005/1914, págs. 42-43)[37]. Por otra parte, y en el mismo sentido, la conciencia colectiva no anula al individuo, ni lo elimina del esquema teórico, dado que según señala Durkheim la conciencia colectiva solamente puede existir y producirse en los individuos (Durkheim 2011/1893, pág. 141), y no es más que una parte de su «conciencia total», al menos en las sociedades con división del trabajo. En cualquier caso, no escapa a Durkheim que la relación entre la conciencia colectiva y la conciencia individual solamente se puede plantear como una relación conflictiva (ambas se contradicen y se niegan) que sujeta y vincula al individuo al tiempo que lo limita. Para Durkheim esta tensión, incluso en el caso de que un individuo concreto entienda la necesidad de la conciencia colectiva y los efectos positivos que tiene en él (mediante la creación de la posibilidad de una vida social, común y, por tanto, moral), siempre genera en él sufrimiento (Durkheim, 2005/1914, págs. 37-38).

---

[37] Esta autonomía que Durkheim incorpora a su esquema teórico tiene su expresión política en su reivindicación de las libertades individuales en el contexto del *affaire* Dreyfus (Durkheim, 1898).

Por motivos explicativos Durkheim renuncia, en *La división,* a un análisis complejo de las conciencias. Así, diferencia únicamente entre la conciencia colectiva (que es «la sociedad viviendo y actuando en nosotros») y la conciencia particular o individual (que «sólo nos representa a nosotros en lo que tenemos de personal y distinto») (Durkheim, 2011/1893, pág. 184). Sin embargo, como advierte en la nota al pie más importante de todo el libro, Durkheim sabe que está perdiendo profundidad en su explicación, simplificando quizá demasiado: «Para simplificar la exposición, suponemos que el individuo no pertenece más que a una sociedad. De hecho formamos parte de muchos grupos y hay en nosotros varias conciencias colectivas, pero esta complicación no cambia en nada la relación que estamos en camino de establecer» (Durkheim, 2011/1893, pág. 163).

Parece claro que Durkheim considera que los individuos conservan ciertos grados de autonomía, una vez que la estructura social consiente el nacimiento de los individuos. Previamente, no obstante, en las sociedades de solidaridad mecánica, los individuos se hallan disueltos en el grupo social y, por tanto, es difícil concebir su mera existencia, por lo que hablar de autonomía en este contexto resulta ocioso: la conciencia individual se halla recubierta por entero por la conciencia colectiva, por lo que la individualidad «no puede nacer como la comunidad no ocupe menos lugar en nosotros» (Durkheim, 2011/1893, pág. 184). De ahí que la autonomía de los individuos solamente sea aplicable a los individuos que habitan sociedades con división del trabajo y con una más o menos desarrollada solidaridad orgánica. De igual modo que Mead (1992/1934, pág. 221) considerará que un *sí mismo (self)* autónomo solamente puede existir en las sociedades modernas, Durkheim sitúa la posibilidad de la existencia de los individuos en las sociedades con división del trabajo.

Hay, según Durkheim, una estructura social típica que permite la solidaridad mecánica o la vinculación a través de las semejanzas. Se trata de las sociedades segmentarias, en las que los individuos que pertenecen a ellas se consideran como parientes (aunque no haya consanguinidad), y las forma típica de las relaciones sociales es la de las relaciones domésticas (venganza colectiva, responsabilidad colectiva, herencia mutua, etc.). Las sociedades segmentarias retroceden a medida que las divisiones territoriales se van haciendo más artificiales; desde la Edad Media, desaparecen las religiones locales, desaparecen los dialectos y cobra fuerza y protagonismo la administración central de las sociedades, perdiendo autonomía las administraciones regionales. La división del trabajo hace imposible una conciencia colectiva del tipo de las sociedades premoder-

nas, y en su lugar genera (o debería generar) un nuevo tipo de solidaridad: la solidaridad orgánica. Ésta se basa en la complementariedad de los individuos distintos. Si el contenido común de la conciencia colectiva generaba la solidaridad mecánica, la complementariedad que genere la división del trabajo es lo que anuncia la existencia de la solidaridad orgánica. La estructura social que permite la solidaridad orgánica sustituye los segmentos por algo similar a órganos especializados, subdivididos a su vez en partes diferenciadas. La forma de vinculación tiene que ver en ellas con la posición que un individuo ocupa en el mundo profesional. Por eso, habla Durkheim del paso de la primacía del «medio natal» a la primacía del «medio profesional» (Durkheim, 2011/1893, pág. 231).

El paso de las sociedades de solidaridad mecánica a sociedades de solidaridad orgánica implica inevitablemente un «debilitamiento» de los lazos sociales que resultan de las semejanzas, debido a la mayor debilidad de la conciencia colectiva[38]. Algunas evidencias que permiten a Durkheim sostener su tesis del debilitamiento de la conciencia colectiva son, además de la ya mencionada disminución del derecho represivo, la pérdida de importancia de la religión y la disminución de la presencia de proverbios y refranes. En cualquier caso, este debilitamiento no significa la completa desaparición de la conciencia colectiva ni su vaciamiento, sino que lo que ha tenido lugar es una doble mutación. Por un lado, la conciencia colectiva pervive en la forma de unas «maneras de pensar y de sentir muy generales e indeterminadas» que permiten las peculiaridades individuales. Por otro lado, según retroceden la religión y la conciencia colectiva, «el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión» (Durkheim, 2011/1893, pág. 222); el individuo se convierte en un Dios a los ojos de los individuos, por lo que cualquier atentado contra el individuo, incluido, claro, el suicidio, se convierte en un sacrilegio (Durkheim, 1897, pág. 378). El culto a la sociedad es sustituido por el culto al hombre (Durkheim, 1897, pág. 382) y, muy especialmente, por el culto a la dignidad del individuo. Si el derecho represivo castigaba duramente cualquier crimen contra lo público y lo colectivo, el derecho en las sociedades modernas reserva las mayores sanciones para aquello que atenta contra el individuo y su dignidad. Es el proceso de sacralización del individuo, que, a juicio de Durkheim, caracteriza a las sociedades modernas:

> Los únicos sentimientos colectivos que se han hecho más intensos son aquellos que tienen por objeto, no cosas sociales, sino al indi-

[38] Durkheim (2011/1893, págs. 182 y 222-223).

> viduo. Para que así sea, es preciso que la personalidad individual se haya transformado en un elemento mucho más importante de la vida de la sociedad y, para que haya podido adquirir esta importancia, no basta que la conciencia personal de cada uno se haya acrecentado en valor absoluto, sino también que haya aumentado más que la conciencia común (Durkheim, 2011/1893, pág. 218).

Parece claro que Durkheim duda con respecto a su valoración de este proceso de sacralización del individuo y sus consecuencias. En un primer momento, a juicio de Durkheim, el contenido moderno de la conciencia colectiva supone un riesgo para las sociedades y para los individuos, dado que, aunque su origen es social, y a pesar de que orienta la acción de los individuos en la misma dirección, esta nueva dirección no es social. No nos liga adecuadamente, y «no construye un verdadero lazo social»[39]. La solidaridad que descansaba en la conciencia colectiva ya no sirve para mantener los lazos sociales, dado que el contenido de la conciencia colectiva nos orienta ahora, en lugar de hacia la sociedad y hacia lo colectivo, hacia nosotros mismos. Aunque la sacralización de los individuos genera la base necesaria para poner en marcha determinadas medidas que protegen a los individuos, tales como los derechos civiles y políticos, no articula fines comunes, y es incapaz, por tanto, de forjar lazos morales y afectivos (Seidman, 1990, pág. 283). Una de las formas en las que se traduce este problema colectivo es precisamente mediante el incremento, más allá de lo «normal», del número de suicidios anómicos y egoístas (Durkheim, 1975/1897, pág. 46). Dicho aumento de los mencionados tipos de suicidio, dice Durkheim con ironía, no muestran «el brillo creciente de nuestra civilización, sino un estado de crisis y de perturbación que no puede prolongarse sin peligro» (Durkheim, 2003/1897, pág. 413).

El debilitamiento de la solidaridad mecánica exige que otro tipo de solidaridad venga a reemplazarla. El cambio sustancial que ha tenido lugar en la conciencia colectiva hace ya imposible que este tipo de vínculo oriente a las sociedades y a los individuos hacia lo colectivo y lo público. De ahí la importancia de la división del trabajo, pues de ella debe desprenderse la nueva solidaridad, la adecuada para las sociedades modernas occidentales. Si bien ésta es la posición de Durkheim en *La división del trabajo social,* en un importante texto posterior, «El individualismo y los intelectuales», señala nuestro autor que es la «religión del individuo» lo que nos mantiene unidos (Durkheim, 1898, pág. 12). Las sociedades modernas, cabe deducir, ante la imposibilidad de que la divi-

---

[39] Durkheim (2011/1893, pág. 223) y Durkheim (1969/1950, pág. 144).

sión del trabajo genere la solidaridad orgánica necesaria, pues ésta se halla imperfectamente desarrollada, requieren también o en su lugar a la religión de la humanidad, que vendría a generar también solidaridad social. De una manera indirecta la división del trabajo sigue generando la solidaridad, pues ésta, acompañada por la disminución de la conciencia colectiva, es lo que permite la emergencia de los individuos y de la religión individual. Si la división del trabajo no genera solidaridad orgánica, tal y como estaba de hecho sucediendo, según ve con claridad Durkheim, la solidaridad social puede todavía alcanzarse en cierto modo gracias al único contenido común de la conciencia colectiva: la sacralización del individuo. De modo que, cabe inferir, la solidaridad derivada de esta religión de los individuos que tiene su origen tanto en la división del trabajo como en el común contenido de la conciencia colectiva, podría muy bien concebirse, aunque Durkheim no lo llega a hacer de manera explícita, como un tipo híbrido de solidaridad orgánico-mecánica.

Injusticia, conflicto y ausencia de solidaridad orgánica

Para Durkheim es evidente que las sociedades modernas se caracterizan por la existencia del conflicto y, muy principalmente, por las hostilidades de clase (Durkheim, 2011/1893, pág. 384). No hay que olvidar el convulso período histórico que le tocó habitar, como bien subrayó Rodríguez Zúñiga (2001, pág. X), cargado de enfrentamientos de clase. Durkheim no concibe, en realidad, una sociedad sin conflictos: «No es ni necesario, *ni incluso posible,* que la vida social se deslice sin luchas» (Durkheim, 2011/1893, pág. 430; la cursiva es mía). En su análisis, plantea que, dado que la solidaridad orgánica no ha terminado de constituirse y de alzarse como recambio a la prácticamente extinta solidaridad mecánica, nos encontramos con una radicalización de estos conflictos (Durkheim, 2011/1893, págs. 391-392). Una sociedad completamente armónica no podría existir, pero las rivalidades y las hostilidades podrían suavizarse gracias a la división del trabajo, sustituyendo la eliminación de los enemigos iguales por la cooperación de los individuos diferentes. No obstante, las rivalidades y los conflictos persistirían incluso aunque la solidaridad orgánica se hubiera desarrollado completamente: «Si la división del trabajo hace solidarios los intereses, no los confunde: los deja distintos y rivales» (Durkheim, 2011/1893, pág. 257)[40]. De este

[40] Y añade más adelante: «Cada órgano se halla en antagonismo con los demás.»

modo, señala Durkheim (2011/1893, pág. 392), «el papel de la solidaridad no es suprimir la concurrencia, sino moderarla».

Los problemas que acarrea la división del trabajo para los individuos (tareas repetitivas, pérdida de autonomía, incapacidad para vincularse con las mercancías que producen, ocupar una posición socioeconómica que no permite el desarrollo de las potencialidades, relaciones contractuales injustas, etc.) no derivan de la naturaleza de la división del trabajo, sino que son en la formulación durkheimiana una desviación, una «forma anormal». Con esto Durkheim quiere decir que los problemas fundamentales que encuentra en las sociedades modernas no se derivan directamente de sus condiciones estructurales, por lo que *a)* estos problemas tienen arreglo y *b)* hay determinados elementos que están impidiendo el normal desarrollo de la solidaridad orgánica, que no implica, como hemos visto, ausencia de conflicto u orden total, sino más bien conflictos y rivalidades dentro de unos límites, así como la posibilidad de la vida moral. De modo que la solidaridad orgánica debería generar un mundo habitable y justo, pero en la práctica lo que encontramos son determinados obstáculos que nos alejan de ese escenario.

Una de las soluciones que propone Durkheim tiene que ver con la necesidad de la orientación hacia lo social, con la necesidad de las interacciones. No obstante, estas interacciones deben darse en el marco de una estructura institucional que permita, e incluso exija, a los individuos una apertura hacia los otros y hacia lo sociedad. Si se dieran estas condiciones institucionales, la división del trabajo supondría

> que el trabajador, lejos de permanecer inclinado sobre su tarea, no pierde de vista a sus colaboradores, actúa sobre ellos y recibe su acción. No es, pues, una máquina que repite los movimientos cuya dirección no percibe, sino que sabe que van dirigidos a alguna parte, hacia un fin, que percibe más o menos directamente. Siente que sirve para algo (Durkheim, 2011/1893, pág. 398).

La supuesta obsesión de Durkheim con la integración y el orden social es, en realidad, una obsesión con la necesidad de las interacciones (Rodríguez Zúñiga, 2001, pág. XLV; 1978). No se trata de que el individuo se enfrente al dilema de la integración o la *anomia,* sino que la clave, a mi entender, radica en la necesidad que tienen los individuos no solamente de habitar interacciones, como diría Rodríguez Zúñiga, sino de habitar *interacciones justas* que les permitan ser conscientes de su dependencia con respecto a los demás, y los hagan sentirse parte de algo superior a ellos mismos y sus deseos; que permitan, en suma, vivir una

vida moral. De ahí que en la formulación durkheimiana la división del trabajo no remita solamente a los intereses y a los beneficios del intercambio, y no solamente fuerza a los individuos a ayudarse unos a otros, sino que remite a las emociones y a la posibilidad de que los individuos se respeten (Bouglé, 1903, pág. 100). La *anomia* puede tener su origen en la ausencia de interacciones, pero también puede ser lo que se desprende tras habitar forzosamente interacciones injustas.

Durkheim deja bien claro que la solidaridad orgánica no existe, al menos todavía, en las sociedades modernas occidentales. No hay duda de que, en su opinión, sería deseable que tal solidaridad se desarrollara plenamente, pero es bien consciente de los problemas fundamentales que aquejan a dichas sociedades. Esta ausencia de solidaridad orgánica supone, sin duda, una fuente de malestar, de inquietud, de neurastenia para los individuos (Fournier, 2007, pág. 277), así como una fuente de problemas colectivos. Aunque en su argumento Durkheim sostiene que normalmente la división del trabajo conduce a la solidaridad social, es para él bien evidente que en las sociedades modernas de su presente «los resultados son muy diferentes e incluso opuestos» (Durkheim, 2011/1893, pág. 381). En el libro III de *La división del trabajo* es donde Durkheim decide analizar las «formas patológicas» que se encuentran en la realidad social de su tiempo, tales como la existencia de crisis industriales o comerciales (quiebras debidas al funcionamiento a distancia de los complejos mercados modernos), el antagonismo entre capital y trabajo[41], o una excesiva radicalización de la división del trabajo, que puede producir «una integración muy imperfecta» (Durkheim, 2011/1893, pág. 412). En el estado «normal», esto es, cuando la división del trabajo produce solidaridad orgánica, la sociedad se regula mediante la puesta en contacto prolongada de maneras definidas de obrar, de pensar y de sentir que acaban fijándose, institucionalizándose, convirtiéndose en costumbres, reglas de conducta e instituciones[42]. En las formas «anormales», dichas reglas no existen o son inadecuadas y, aparece, por tanto, el estado de *anomia* (Durkheim, 2011/1893, pág. 394). La *anomia,* una de las más sonadas aportaciones de nuestro autor al caudal del conocimiento sociológico, es el concepto mediante el cual Durkheim describe un

---

[41] Durkheim (2011/1893, pág. 382) ve bien claro, respecto a esta cuestión, que «a medida que las funciones industriales se especializan, lejos de aumentar la solidaridad, la lucha se hace más viva».

[42] Para Durkheim, la estructura social se halla indeterminada y es contingente; es puro devenir. La estructura es la acción que ha devenido hábito; es el resultado de la «cristalización» de las costumbres (Durkheim, 1888, pág. 45; también, Durkheim, 1975/1900, pág. 22; Durkheim, 1915/1895).

rasgo esencial de la realidad de las sociedades modernas en las que el escaso o nulo desarrollo de la solidaridad orgánica genera la ausencia de reglas, así como el triunfo de lo particular y lo individual frente a lo colectivo y social, el triunfo del egoísmo frente al altruismo y la cooperación. De una forma más general la *anomia* durkheimiana puede describirse como el pecado social de la modernidad, como señaló Mestrovic (1985, págs. 124-127). Dado que lo moral reside en el grupo social, como vimos más arriba, la *anomia* sería el triunfo de las «cosas profanas», que «son aquellas que cada uno de nosotros construye con los datos de sus sentidos y de su experiencia», el triunfo de lo individual, respecto a las «cosas sagradas», que «son aquellas cosas cuya representación ha elaborado la sociedad misma; incluyen todo tipo de estados colectivos, de tradiciones y emociones comunes, de sentimientos que se vinculan a esos objetos de interés general, etc.», el triunfo de lo social (Durkheim, 1996/1889, págs. 133-134).

Si los individuos no pueden moverse libremente entre las distintas ocupaciones, sin que ningún obstáculo se lo impida, y se ven sometidos por otros individuos con más poder y recursos, la división del trabajo no produce solidaridad: «La división del trabajo no produce la solidaridad como no sea espontánea y en la medida en que es espontánea» (Durkheim, 2011/1893, pág. 401). La «espontaneidad perfecta», que anuncia el ideal de sociedad moderna con división del trabajo a los ojos de Durkheim, exige la absoluta igualdad en el medio social (Stedman Jones, 2001, pág. 94). Pero, según nuestro autor, «esta espontaneidad perfecta no se encuentra en parte alguna como un hecho realizado» (2011/1893, pág. 402). En opinión de nuestro autor, la herencia es uno de los principales obstáculos para la articulación espontánea de la división del trabajo[43]. La herencia implica que haya ricos y pobres al nacer, y que los pobres tengan que aceptar convertirse en trabajadores para los que poseen las riquezas, al precio que estos últimos establezcan. La injusticia de las relaciones contractuales, de la regulación capital-trabajo, es inevitable siempre y cuando exista la institución de la herencia. De ahí que Durkheim (1969/1950, págs. 238-239) abogue por eliminar la herencia con el fin de hacer posibles relaciones contractuales justas. En lugar de la herencia, habría que instaurar, en un primer momento, un sistema que premiara los méritos individuales. No obstante, en último término, Durkheim (1969/1950, pág. 243) aboga por unas relaciones basadas en el sentimiento moral de «simpatía humana» capaz de crear las condiciones adecuadas para el establecimiento de sociedades justas y habitables. Esta simpatía está estrechamente vinculada con

[43] Durkheim (1969/1950, págs. 236-237 y 1897, pág. 278).

la idea de la dignidad religiosa y el respeto a los que tienen derecho todos los individuos, debido a que poseen en su interior algo de la humanidad, y es la humanidad la que es sagrada y respetable (Durkheim, 1989, pág. 9). La simpatía humana, por tanto, nace del respeto y la dignidad religiosa que posee la humanidad, en tanto que objeto sagrado, y los individuos son revestidos de este mismo carácter que se materializa en cada una de las personas concretas.

La simpatía humana, junto con el respeto y la dignidad religiosa que deberían tener los individuos de las sociedades modernas, son los puntos de partida para la creación de sociedades o grupos sociales más justos, ante el imperfecto desarrollo de la solidaridad orgánica. Aquí reside, a mi juicio, la potencia crítica de la apuesta durkheimiana, y el camino más interesante para los posibles próximos desarrollos de la sociología de Émile Durkheim.

La justicia —o, mejor, la ausencia de la misma en las sociedades modernas—, como ha subrayado Stedman Jones (2001), es por tanto, un elemento central, del análisis de Durkheim[44]. En el análisis de Durkheim la injusticia es un problema que trasciende (aunque incluye) la cuestión social. El malestar de las sociedades modernas se expresa tanto en la ansiedad incesante de los capitalistas como en el descontento y la irritación del proletariado (Durkheim, 1992, págs. 55-56). No es un problema únicamente de redistribución de la riqueza, sino que es precisa una completa reconstrucción moral de las sociedades modernas. Para que las sociedades modernas generen solidaridad, es imprescindible que

---

[44] Aunque de manera poco convincente Lukes (1992/1972, pág. 78) también señala la importancia de la justicia en Durkheim. Según Alexander (1990, pág. 357) Durkheim vinculó su vocación intelectual a ciertas metas ideológicas. En primer lugar, se deben introducir cambios en la sociedad francesa con el fin de que sea más estable. En segundo lugar, esta estabilidad solamente puede alcanzarse si hay justicia, especialmente una distribución económica justa. Y, en tercer lugar, el crecimiento del Estado no debería ser tan grande que pusiera en riesgo la libertad individual. Coincido con Alexander en que para Durkheim, como he indicado más arriba, la sociología es al mismo tiempo un fin en sí misma y un medio para contribuir a la mejora de la sociedad. No obstante, veo problemático el énfasis que pone Alexander en la «sociedad francesa» y en la libertad individual frente al Estado. Mi reserva es aún mayor en lo que concierne a la justicia económica. En mi opinión, la justicia, que ocupa un lugar clave en la obra de Durkheim, va mucho más allá que la mera justicia económica. La justicia es lo que permite que la solidaridad orgánica pueda existir y, por tanto, donde nuestro autor deposita buena parte de sus esperanzas con respecto a la posibilidad de habitar unas sociedades más justas, más humanas y más racionales.

haya justicia: «De igual manera que los pueblos antiguos tenían, ante todo, necesidad de una fe común para vivir, *nosotros tenemos necesidad de justicia,* y se puede estar seguro de que esa necesidad se hará cada vez más exigente» (Durkheim, 2011/1893, pág. 411; la cursiva es mía)[45].

LOS GRUPOS PROFESIONALES Y SU MORAL

En el «Prefacio a la segunda edición», añadido a *La división* en 1902, Durkheim plantea una solución para atemperar los problemas de ausencia de regulación y de ausencia de orientación hacia lo colectivo que aquejan a las sociedades modernas. Esta salida tiene que ver con la revitalización de los grupos profesionales, que deberían constituirse como una suerte de actualización de los gremios medievales. No debe esto interpretarse, por supuesto, como una apuesta nostálgica por recuperar una institución del pasado. Al contrario, esta salida apunta hacia una completa renovación de la forma de organización social, que daría un mayor peso a los grupos profesionales. Si en términos generales una sociedad sin grupos intermedios es, para Durkheim (2011/1893, pág. 94), una «monstruosidad sociológica», el remedio lo encuentra nuestro autor en dicha revitalización de los grupos profesionales. Una vez descartado el poder de generar solidaridad de los grupos territoriales (dado que en las sociedades modernas, los Estados tienden a dividir su territorio de manera artificial), Durkheim apunta a esta solución considerando que el malestar de las sociedades modernas se agudiza, pues, por la ausencia de grupos secundarios fuertes que se sitúen entre el individuo y el Estado y que sean capaces de generar su propia moral (Durkheim, 1969/1950, págs. 129 y 133). Esta salida de Durkheim guarda una cierta relación tanto con la tradición intelectual sobre el corporativismo como con la realidad de la concertación social entre Estados, sindicatos, patronales y otros grupos de interés y de presión, que fuera protagonista de la escena pública europea especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, con un renacimiento «corporatista» tras la crisis de 1973 (Pérez Yruela y Giner, 1985, pág. 21; Rodríguez Ibáñez, 1990, pág. 237), cuyas raíces se hunden en la historia de Occi-

[45] En la emotiva nota necrológica que Durkheim (1975/1917) publica tras la muerte de su hijo André en el frente de los Balcanes en la Primera Guerra Mundial, señala entre las virtudes de este último su obsesión por la justicia, interés que parecían compartir junto a muchos otros, ya que André colaboraba estrechamente con su padre, con quien gozaba, según relata Durkheim, de una gran intimidad intelectual.

dente, y cuyos restos en descomposición permanecen presentes en nuestros días, a mi modo de ver, como ruinas fantasmagóricas. En cualquier caso, los modelos abstractos de corporativismo y de corporatismo se aproximan, por momentos y en cierto modo, a la salida de propuesta por Durkheim.

En cuanto a su aspecto moral, los grupos profesionales plantean una conciencia colectiva que no llega a ser la común a toda la sociedad pero que trasciende la mera conciencia individual. Es evidente que Durkheim, como señalamos antes, ya en *La división* entendía que existían este tipo de conciencias alternativas a la individual y a la colectiva del todo social, al menos potencialmente. La existencia de estas conciencias colectivas intermedias, dentro de las cuales estarían las morales profesionales, supone el reconocimiento de un «polimorfismo moral» en las sociedades modernas (Durkheim, 1969/1950, pág. 47). Durkheim señala que en el ámbito económico no se ha desarrollado suficientemente la moral de los grupos profesionales. De ahí su propuesta de revitalización de estos grupos con el fin de que desarrollen una tal moral capaz de regular las actividades económicas de los individuos. La cuestión clave aquí es que ante la falta de organización de la vida económica y profesional resulta en la ausencia de moral en este ámbito de lo social. Ni la economía política ni los pensadores socialistas, en opinión de Durkheim, se han preocupado demasiado por esta ausencia de moral en la actividad económica. Los primeros porque sostienen que no hace falta ningún tipo de regulación, los últimos porque se limitan a exigir una transformación de la propiedad, despreciando por tanto la necesidad de una autoridad moral.

A juicio de Durkheim, la vida económica se halla, por tanto, en tal situación de ausencia de regulación. Sin embargo, no es posible que tal ausencia se prolongue demasiado tiempo. Porque la ausencia de moral en una actividad que ocupa un lugar tan relevante en las sociedades modernas sólo puede conducir a la anarquía y a la conflictividad social, dado que, sin regulación, los fuertes someten a los débiles, y esto genera conflictos sociales e injusticia (Durkheim, 1969/1950, págs. 50-51). Esta apuesta por recuperar y actualizar grupos similares a los gremios medievales será defendida por Durkheim en obras posteriores como *El suicidio,* donde, como vimos, nuestro autor presenta a estos grupos corporativos como el único remedio posible al malestar que la desestructuración de las sociedades modernas ha traído consigo, e incluso en sus últimos escritos: en plena Primera Guerra Mundial, vuelve a reclamar tal solución, insistiendo en que es entonces «más urgente que nunca» (Durkheim, 2009/1917, pág. 4).

Para que la moral profesional se desarrolle, no basta solamente con la mera constitución de tales grupos corporativos; es ésta una condición

necesaria pero no suficiente. Ni en *La división del trabajo* ni en el «Prefacio a la segunda edición», Durkheim contaba con los medios teóricos para resolver esta cuestión. Sin embargo, a medida que se sumerge en el esfuerzo por clarificar cómo funcionan los mecanismos de la sacralización y cómo funcionan los mecanismos de la constitución de la moral, encuentra algunas soluciones. De modo que Durkheim señalará que es preciso no solamente que existan estos grupos profesionales sino que es necesario que se desarrolle el sentimiento de deber profesional, que se desarrolle una vida sentimental colectiva, mediante la creación de rituales y creencias propias de tal grupo (Durkheim, 1975/1909, pág. 218). El modelo teórico de Durkheim alcanza su máximo desarrollo en *Las formas elementales de la vida religiosa,* donde presenta una teoría de la sacralización (Alexander, 1990, pág. 368), que es en realidad una teoría para comprender la génesis de la moral, basada en los rituales y en la explosión emocional que tiene lugar durante los intensos momentos de efervescencia colectiva. En dicho libro lleva a cabo la exploración concreta de los mecanismos que llevan a la constitución de lo sagrado, y que en último término acaban dando contenido a la moral de una sociedad, una exploración no sólo de la «mecánica de la interacción situada» (Collins, 2009, págs. 23-35), sino de la dinámica esencial de los grupos sociales, a través de la fórmula ritualización-simbolización, reritualización-resimbolización (Rodríguez Ibáñez, 1989), y mediante un renovado y refinado énfasis en las emociones, y con la incorporación decidida de la distinción sagrado/profano. Los rituales adquieren un nuevo protagonismo y aparecen como algo necesario debido a la enorme fragilidad de la vida social, así como a su naturaleza contingente (Rosati, 2008, págs. 245-246). La centralidad de los rituales se explica por su capacidad para generar objetos, lugares y personas sagradas, así como por ser necesarios para mantener vigente el contenido de las creencias colectivas y, en último término, a la propia sociedad.

Si en *La división* el énfasis lo pone Durkheim en las formas de vinculación (en los tipos de solidaridad) y en la necesidad de la pertenencia a algo que trasciende a los individuos, y su crítica de las sociedades modernas se basa precisamente en su dudosa capacidad para que los individuos se reconozcan como parte de la sociedad y orienten sus acciones hacia lo social al tiempo que respetan la sacralidad y la dignidad de los individuos, en *Las formas elementales* el foco está centrado en cómo los rituales colectivos exitosos orientan a los individuos efectivamente hacia el grupo social, son capaces de generar objetos, personas, espacios y creencias sagradas y alejan al individuo de lo profano, de lo particular e individual, de lo *anómico.* La moral sigue residiendo en el grupo social; las acciones morales siguen teniendo inevitablemente una

orientación hacia lo colectivo y lo público, hacia lo sagrado, la dependencia de los individuos con respecto a lo social sigue estando presente, así como su necesaria apertura a los otros; la diferencia fundamental radica en que ahora Durkheim sitúa a los rituales y a las emociones de una manera más decidida en el centro de su explicación de los procesos de sacralización, los procesos de mantenimiento de la vinculación y los procesos de creación y fortalecimiento de las creencias colectivas. La *anomia,* como pecado de lo social, sigue vinculado a lo profano e individual.

Durkheim presenta también algunas reflexiones con respecto a la situación de los Estados en el sistema mundial de Estados, estimuladas, sin duda, por los apremiantes acontecimientos que le tocó vivir. Hacia el exterior, en el sistema internacional de Estados-nación, para Durkheim el Estado sigue desempeñando un papel clave, en tanto en cuanto es el encargado de contribuir al desarrollo del cosmopolitismo, cuyo fin último es eliminar la posibilidad de las actuaciones no morales por parte de los Estados. Durante la Primera Guerra Mundial, Durkheim publica un texto, *Alemania por encima de todo,* en el que, mientras critica a Treitschke y su doctrina, así como la política alemana que condujo a la guerra (su concepción del Estado, su concepción de las relaciones internacionales), pone de manifiesto su defensa del cosmopolitismo (Inglis y Robertson, 2008, págs. 12-13)[46]. Según defiende nuestro autor, en unas reflexiones cargadas de actualidad, el Estado no debe ignorar los tratados internacionales, dado que sin límites, sin el contrapeso de otras naciones, el Estado deviene en absolutismo (Durkheim, 1915, págs. 7-8), del mismo modo que el individuo sin ser limitado por el grupo social es un ser egoísta y sin freno. El Estado ideal, al contrario que la Alemania previa a la guerra mundial, debe respetar a los individuos, lo que sienten y lo que desean (1915, pág. 40). Lo saludable es asumir las relaciones de dependencia que sujetan, sostienen y limitan tanto a los individuos como a los Estados (Durkheim, 1915, págs. 44-45). El cosmopolitismo durkheimiano está basado en su religión del individuo (Durkheim, 1898, pág. 8), de la que nos ocupamos antes, que permite la emergencia de una «moral laica», una nueva «religión civil», una nueva «religión de la humanidad»[47]. Existe para Durkheim (1915, pág. 45) una «conciencia universal» que, al igual que la «conciencia colectiva», no puede basarse exclusivamente en la coacción, pues el mero uso de

---

[46] En *¿Quién ha querido la guerra?,* Durkheim y Denis tratan de mostrar la culpabilidad de Alemania y los esfuerzos de otras naciones por evitar la guerra (cfr. Durkheim y Denis, 1915).

[47] Sobre esta cuestión puede verse: Durkheim (2002/1925 y 1898, pág. 11), Turner (1988), Ramos (1999, págs. 192-193) y Giner (2001).

la fuerza, la ausencia de la moral y del consentimiento de los individuos generan ira (Durkheim, 1915, págs. 45-46) y, en lugar de suavizar las relaciones sociales, siembra la vida social de conflictos descontrolados cuyas consecuencias son imprevisibles. En lugar de la coacción, nuestro autor confía en la posibilidad de la cooperación que tiene por base tanto la división del trabajo social como la religión de los individuos y la simpatía humana. De igual modo que la cooperación es necesaria en el interior de las sociedades, lo es también cuando se enfoca a los distintos Estados que forman una sociedad global. De igual modo que la injusticia, la ausencia de libertad y la coacción son indeseables en el interior de una sociedad, lo son también en las relaciones internacionales.

PARA CONCLUIR

> [La solidaridad orgánica] no ha podido organizarse por completo y, sobre todo, no se ha organizado en forma que satisfaga la necesidad de justicia, que se ha despertado más ardiente en nuestros corazones.
>
> Durkheim (2011/1893, pág. 430)

Una imagen muy difundida de *La división del trabajo social* lo retrata como un texto que es, de alguna forma, complaciente con la modernidad y con el capitalismo (por ejemplo, Blau y Milby, 1993, pág. 146). En este tipo de lecturas se contrapone Marx, que vería los problemas de la modernidad como esenciales al capitalismo; a Durkheim, que vería las consecuencias negativas de la modernidad como consecuencia de un estado de transición entre la solidaridad mecánica y el pleno desarrollo de la solidaridad orgánica. Lo que se plantea aquí es la incapacidad de ese Durkheim optimista para comprender que la modernidad y/o el capitalismo generan desigualdad y opresión. No obstante, parece exagerada una tal afirmación, dado que Durkheim es bien consciente de los problemas propios de la modernidad, más allá de su propia retórica (especialmente los conceptos de «lo normal» y «lo patológico»), probablemente confusa e inadecuada[48]. La tesis del Durkheim optimista está ya presente en la reseña que hace Tönnies de *La división del trabajo social,* y también

[48] Cabe, no obstante, señalar los conceptos de lo normal y lo patológico de Durkheim son la manera que encuentra para aunar ciencia y capacidad de reforma social escapando de lo ideológico (Durkheim, 1915/1895, págs. 59-61).

en el influyente análisis de la sociología clásica de R. Aron (2004/1967). Para Tönnies (1972) el optimismo de Durkheim radicaba en que para nuestro autor la división del trabajo podría traer armonía a las sociedades modernas, a través de la complementariedad. Durkheim (1972/1889), por su parte, consideraba que Tönnies se equivocaba al considerar a las sociedades modernas (las asociaciones) como algo artificial, cuando a su juicio las sociedades modernas eran tan naturales como las comunidades. De hecho, Durkheim utiliza, probablemente de una manera deliberada, los conceptos «mecánico» y «orgánico» de manera inversa a como lo hace Tönnies, probablemente para recalcar la naturalidad de las sociedades modernas. Más recientemente Stedman Jones (2001, pág. 89), en su inspirador y fecundo libro, asume la tesis del Durkheim optimista, si bien lo presenta como una consecuencia de su socialismo y su obsesión con el devenir y con las tareas precisas para hacer estable a la Tercera República. Me parece más adecuada la lectura de Bouglé (1903, pág. 107), cuando subraya que de la pretendida apología que Durkheim hace de la división del trabajo se desprende, quizá contra su propia voluntad, una impresión más bien pesimista.

Quizá la clave resida en la equívoca terminología de Durkheim que permite interpretaciones de este tipo. Así, en lugar de hablar de la descripción de la solidaridad orgánica, Durkheim debería haber presentado que la misma es una proyección ideal de la restauración de lo moral en las sociedades modernas. De modo que, de acuerdo con Bouglé (1903, págs. 107-108), la división del trabajo en la formulación de Durkheim debería generar esa nueva moral, aunque no lo esté haciendo en la práctica y, por tanto, no se trata de la descripción de una consecuencia necesaria (dado que no está sucediendo) sino de una consecuencia ideal. En lugar de hablar de las formas anormales de la solidaridad orgánica, debió simplemente decir que estaba tratando de capturar los problemas fundamentales del presente. Besnard (1993b, pág. 197) señala el contraste entre el optimismo de la propuesta general sobre la división del trabajo de Durkheim y su pesimismo en la tercera parte de la división social. Desde su punto de vista, lo «normal» en Durkheim no es lo que es, sino lo que debería ser o lo que terminará por ser necesariamente (Besnard, 1993b, pág. 208). Lo real es descrito, por tanto, en el libro III (Stedman Jones, 2001, pág. 102). Es evidente que las «formas anormales» de Durkheim describen, en realidad, lo que existe en el presente de las sociedades modernas. Esto, a mi juicio, no tiene que ver con ninguna ceguera por parte de Durkheim, que sabe bien captar algunos de los problemas centrales de la modernidad, ni con su optimismo, ni con un grandísimo error de juicio, sino, por un lado, con la necesidad de cons-

truir una ciencia, que lleva a Durkheim a tratar de evitar una formulación normativa como es la descripción de las sociedades modernas con solidaridad orgánica, y lo obliga a disfrazar su apuesta bajo el manto de «lo normal», así como, por otro lado, tiene que ver con la construcción de un proyecto político e intelectual que sitúa en el futuro la posibilidad de solucionar los problemas del presente. Prescindir del tercer libro de la división del trabajo social, malinterpretarlo o bien menospreciar su importancia en el cuerpo del texto genera ciertamente como resultado un «Durkheim domesticado» y complaciente con el presente y la modernidad (Gane, 1992, pág. 5).

Recordemos aquí la descripción de lo que significa el socialismo para Durkheim. El socialismo regula las operaciones productivas desde los valores, por lo que éstos concurren armónicamente. Lo que tenemos en el socialismo es un esfuerzo por establecer una cooperación regular de las funciones económicas entre sí, así como con otras funciones sociales, con la declarada intención de lograr el rendimiento máximo posible (Durkheim, 1978/1928, pág. 70). Es inevitable pensar, me parece, que las sociedades modernas de Durkheim, idealmente organizadas y reglamentadas, las sociedades de solidaridad orgánica, son, en realidad, la descripción que resulta de extender la apuesta socialista de reorganización social para incluir una completa reconstrucción de las sociedades que no se limite a los cambios en el ámbito económico, sino que se centre fundamentalmente en una reforma de la moral. Dicha reforma moral está basada en la asunción de la dependencia sana con respecto a lo social y los otros, la necesaria orientación (garantizada institucionalmente) de los individuos hacia lo social y lo público, hacia lo sagrado, la idea de justicia y la idea de la simpatía humana.

Dado que esa sociedad no existe, las sociedades modernas con una solidaridad orgánica escasamente desarrollada albergan conflictos y desajustes que provocan un enorme malestar. Contribuir al conocimiento de las causas de tal malestar, así como contribuir a reconstruir la moral, es el objetivo principal de esta clásica obra que, pese a sus limitaciones y defectos, todavía conserva hoy una poderosa capacidad de seducción y alberga un enorme caudal de sugerencias capaces de inspirar nuevas investigaciones sociológicas.

Bibliografía[49]

Alexander, J. C., «Rethinking Durkheim's Intellectual development: on the complex origins of a cultural sociology», en Peter Hamilton (ed.), *Emile Durkheim: critical assessments,* Nueva York, Routledge, 1990.

Alexander, J. C. y Smith, Ph., «Introduction: the new Durkheim», en J. C. Alexander y Ph. Smith (eds.), *The Cambrige Companion to Durkheim,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Aron, R., *Las etapas del pensamiento sociológico,* Madrid, Tecnos, 2004 (1967).

Berger, P. L. *An Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective,* Middlesex, Penguin Books, 1966.

Berger, P. L. y Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad,* Buenos Aires, Amorrortu, 1978.

Besnard, Ph., «La diffusion de l'édition française», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993a.

— «Les pathologies des sociétés modernes», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993b.

— «Suicide and anomie», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2002.

Besnard, Ph., Borlandi, M. y Vogt, P., «Introduction», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993.

Blau, P. M. y Milby, R. L., «Faits sociaux et structure sociale», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993.

Borlandi, P., «Informaciones sobre la redacción de *El suicidio* y el conflicto entre Durkheim y Tarde de 1895 a 1897», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 81, 1998.

---

[49] Las publicaciones de Durkheim aparecen siguiendo el orden cronológico de su publicación original.

BOUGLÉ, C., «Revue générale des théories récentes sur la division du travail», en *L'Anée Sociologique,* vol. 6, 1903.

BOURDIEU, P., *Las reglas del arte,* Barcelona, Anagrama, 1995.

BRANFORD, V., «Durkheim: a brief memoir», en *The Sociological Review,* vol. 10, núm. 2, 1918.

COENEN-HUTHER, J. y HIRSCHORN, M. (eds.), *Durkheim et Weber – Vers la fin des malentendus,* París, Éditions Harmattan, 1994.

COLLINS, R., *Cadenas de rituales de interacción,* Barcelona, Anthropos, 2009.

COSER, L., «Introduction», en É. Durkheim, *The Division of Labour in Society,* Londres, McMillan Press, 1984.

DAVY, G., *Émile Durkheim. Choix de textes ave Étude du système sociologique,* París, Louis Michaud, 1917.

DURKHEIM, É., «Schaeffle, A., *Bau und Leben des sozialen Körpers: Erster Band»,* en *Revue Philosophique,* núm. 19, 1885, disponible en http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1885a.html.

— «La Philosophie dans les universités allemandes», en *Revue international de l'enseignement,* núm. 13, 1887a, disponible en http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1887a.html.

— «La Science positive de la morale en Allemagne», en *Revue philosophique,* núm. 24, 1887b, disponible en http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1887c.html.

— «Cours de science sociale: leçon d'ouverture», en *Revue international de l'enseignement,* núm. 15, 1888.

— «A review of Ferdinand Tönnies's Gemeinschaft und Gesellschaft», en *The American journal of sociology,* vol. 77 (6), 1972 (1889).

— *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures,* París, Félix Alcan, 1893.

— *La división del trabajo social,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 (1893).

— *Les Règles de la méthode sociologique,* París, Félix Alcan, 1915 (1895).

— *Le Suicide*: *Étude de Sociologie,* París, Félix Alcan, 1897.

— *El suicidio,* Madrid, Akal, 2003 (1897).

— «Preface au Suicide», en É. Durkheim, *Textes,* vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale,* París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1897).

— «A. Labriola, Essai sur la conception matérialiste de l'histoire», *Revue Philosophique,* núm. 44, 1897.

— «L'individualisme et les intellectuels», en *Revue Politique et Littérarie: Revue Bleue,* 4.ª serie, tomo X, 1898.

— «Répresentations individuelles et répresentations collectives», en *Les Cahiers de Psychologie politique* [en línea], núm. 8, enero de 2006 (1898), disponible en http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1084.

— «Review article: F. S. Merlino, Formes et essences du Socialisme», en M. Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss,* Londres y Nueva York, Routledge, 1992 (1899).

Durkheim, É., «Sobre la definición de los fenómenos religiosos», en É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva,* Barcelona, Ariel, 1996 (1899).
— «Two laws of penal evolution», en M. Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss,* Londres y Nueva York, Routledge, 1992 (1900).
— «La sociologie et son domain scientifique», en É. Durkheim, *Textes,* vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale,* París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1900).
— «Review "Lévy-Bruhl, La morale et la science des moeurs", Alcan, Paris, 1903», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1904).
— «Contribution to Morality without god: an attempt to find a collectivist solution», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1905).
— «Review Westermarck, The origin and development of the moral ideas, Vol. I, London, 1906», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1906).
— «Remarque sur la méthode en sociologie», en É. Durkheim, *Textes,* vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale,* París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1908).
— «Morale professionelle et corporation», en É. Durkheim, *Textes,* vol. 3: *Fonctions sociales et institutions,* París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1909).
— «A discussion on the notion of social equality», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston y Henley, Routledgeand Kegal Paul, 1979 (1910).
— *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Alianza, 2003 (1912).
— «The dualism of human nature and its social conditions», en *Durkheimian Studies,* vol. 11, 2005 (1914).
— «La Sociologie», en É. Durkheim, *Textes,* vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale,* París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1915).
— *Germany above All: German Mentality and War,* París, Librairie Armand Colin, 1915.
— «Lettres de Durkheim», en *Revue francaise de Sociologie,* vol. 20 (1), 1979 (1892-1916).
— «Notice biographique sur André Durkheim», en É. Durkheim, *Textes,* vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale,* París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1917).
— «The politics of the future», en *Durkheimian Studies,* núm. 15, 2009 (1917).
— «Introduction to Ethics», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1920).
— *La educación moral,* Madrid, Ediciones Morata, 2002 (1925).
— *Le Socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-simoniene,* París, Retz-CEPL, 1978 (1928).
— *Leçons de Sociologie: Physique des Moeurs et du Droit,* París, Presses Universitaires de France, 1969 (1950).

DURKHEIM, É., *Montesquieu y Rousseau: precursores de la Sociología,* Madrid, Tecnos, 2000 (1953).

— *Pragmatism and Sociology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (1955).

— «L'enseignement de la morale: The Lenoir-Durkheim lecture notes», *Durkheimian Studies,* vol. 13, 2007.

DURKHEIM, É. y DENIS, E., *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques,* París, Librairie Armand Colin, 1915.

DURKHEIM, É. y MAUSS, M., «Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas», en É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva,* Barcelona, Ariel, 1996 (1903).

FAUCONNET, P., «The Durkheim School in France», *The Sociological Review,* vol. 19, núm. 1, 1927.

FOURNIER, M., *Émile Durkheim: 1858-1917,* París, Fayard, 2007.

GANE, M., «Introduction: Émile Durkheim, Marcel Mauss and the Sociological Project», en M. Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss,* Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

— «General Sociology», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2002.

GIDDENS, A., «Introduction: Durkheim's writings in Sociology and Social Philosophy», en Émile Durkheim, *Selected Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1978).

GINER, S., *Teoría sociológica clásica,* Barcelona, Ariel, 2001.

INGLIS, D. y ROBERTSON, R., «The elementary forms of globality: Durkheim and the emergence and nature of global life», en *Journal of Classical Sociology,* vol. 8 (1), 2008.

JOAS, H., «La théorie de l'action chez Durkheim et chez Weber: le problème de la créativité», en J. Coenen-Huther y M. Hirschorn (eds.), *Durkheim et Weber – Vers la fin des malentendus,* París, Éditions Harmattan, 1994.

JONES, R. A., «La science de la morale positive en France: les sources allemandes de la division du travail social», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993.

LEPENIES, W., *Between Literature and Science: The Rise of Sociology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

LUKES, S., *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study,* Nueva York, Penguin Books, 1992 (1972).

MAUSS, M., «Introductory note», en W. S. F. Pickering (ed.) (1979a), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston and Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979.

MEAD, G. H., *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviourist,* Chicago, University of Chicago Press, 1992 (1934).

Merton, R. K., «La división del trabajo social de Durkheim», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 99, 2002 (1934).

Mestrovic, S. T., «Anomy and sin in Durkheim's thought», en *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 24 (2), 1985.

Müller, H-P., «Morale sociale et conduite de vie de l'individu: les points de vue de Durkheim et de Weber», en J. Coenen-Huther y M. Hirschorn (eds.), *Durkheim et Weber – Vers la fin des malentendus,* París, Éditions Harmattan, 1994.

Parsons, T., *The Structure of Social Action,* Glencoe, The Free Press, 1949 (1937).

Pérez Yruela, M. y Giner, S., «Corporatismo: estado de la cuestión», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 31, 1985.

Pickering, W. S. F. (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston and Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979a.

— «Introduction», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston and Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979b.

— «L'évolution de la religion», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993.

Ramos Torre, R., *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión,* Madrid, CIS, 1999.

Robles Morchón, G., *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim,* Pamplona, Thompson Aranzadi, 2005.

Rodríguez Ibáñez, J. E., «De la crisis de legitimación al corporatismo: las paradojas políticas de las sociedades contemporáneas», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales,* núm. 6, 1990.

— *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método,* Madrid, Taurus, 1998.

Rodríguez Zúñiga, L., *Para una lectura crítica de Durkheim,* Madrid, Akal, 1978.

— «Estudio preliminar», en É. Durkheim, *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 2001.

Rosati, M., *«Inhabiting no-mans land: Durkheim and Modernity»,* en *Journal of Classical Sociology,* vol. 8 (2), 2008.

Seidman, S., «Modernity and the problem of meaning», en Peter Hamilton (ed.), *Émile Durkheim: Critical Assessments,* Nueva York, Routledge, 1990.

Stedman Jones, S., *Durkheim Reconsidered,* Cambridge y Oxford, Polity Press and Blackwell, 2001.

— «Reflections on the interpretation of Durkheim in the sociological tradition», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2002.

Thompson, K., «Introduction», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2002.

Tönnies, F., «A review of Émile Durkheim's De la division du travail social», en *The American Journal of Sociology,* vol. 77 (6), 1972.

TURNER, B. S., «Individualism, capitalism, and the dominant culture: a note on the debate», en *Journal of Sociology,* núm. 24 (47), 1988.

VIANA VARGAS, E., LATOUR, B., KARSENTI, B., AÏT-TOUATI, F. y SALMON, L., «The debate between Tarde and Durkheim», en *Environment and Planning D: Society and Space,* núm. 26 (5), 2008.

CRONOLOGÍA[1]

[1] Fuentes consultadas: página web sobre Durkheim de la Universidad de Chicago: http://www.durkheim.uchicago.edu/; S. Lukes (1992), *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study,* Nueva York, Penguin Books; M. Fournier (2007), *Émile Durkheim: 1858-1917,* París, Fayard; A. Briggs y P. Clavin (1997), *Historia contemporánea de Europa: 1789-1989,* Barcelona, Crítica; R. Gildea (1996), *Barricades and Borders: Europe 1800-1914,* Oxford, Oxford University Press; S. Giner (2004), *Teoría sociológica clásica,* Barcelona, Ariel; M. C. Iglesias y G. Palmade (1985), *La época de la burguesía,* Madrid, Siglo XXI; J. Paredes (coord.) (1999), *Historia universal contemporánea: 1, de las revoluciones liberales a la primera guerra mundial,* Barcelona, Ariel; T. C. W. Planning (2002), *El siglo XIX. Historia de Europa Oxford,* Barcelona, Crítica; H. Honour y J. Fleming (2009), *A World History of Art,* Londres, Laurence King.

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
		1857 — Muere Auguste Comte. — Nace Lévy-Bruhl.
1858 — Nace David Émile Durkheim en Épinal (Lorena, Francia).	**1858** — Nadar realiza la primera fotografía aérea desde un globo. — F. Law Olmsted y C. Vaux diseñan Central Park (Nueva York, Estados Unidos, 1858-1863). — China admite a embajadores extranjeros.	**1858** — Proudhon publica *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia.* — Nace Gaetano Mosca. — Nace George Simmel. — Nace Beatrice Potter (posteriormente Beatrice Webb).
	1859 — Segunda Guerra de la Independencia en Italia. — Francia ocupa Saigón.	**1859** — Muere Tocqueville. — Darwin publica *Sobre el origen de las especies.* — Marx: *Contribución a la crítica de la economía política.* — R. Wagner, *Tristán e Isolda.* — Dickens publica *Historia de dos ciudades.* — J. S. Mill publica *De la libertad.* — Millet, *El Ángelus.*

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
		1860 — Nace Adolfo G. Posada.
		1863 — Manet, *Desayuno sobre la hierba* y *Olympia.*
	1864 — I Internacional (1864-1873). — Se crea en Londres la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT).	**1864** — Nace M. Weber. — Tolstoi, *Guerra y paz.*
		1865 — Monet, *Desayuno sobre la hierba* (1865-1866).
		1866 — Dostoievski, *Crimen y castigo.*
		1867 — Marx comienza a publicar *El capital.* — Renouvier y Pillon fundan *L'Anée philosophique.*

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

1869
— Inauguración del Canal de Suez Roebling, Puente de Brooklyn (1869-1883).

1870
— Guerra franco-prusiana Bartholdi, la Estatua de la Libertad (1870-1886).

1871
— Comuna de París.

1871
— Renan publica *La reforma intelectual y moral.*

1872
— Émile Littré funda la *Société de Sociologie* (1872-1874).

1872
— Cézanne, *El árbol del ahorcado* (1872-1873).

1873
— Muere Napoleón III.

1873
— Tolstoi comienza a publicar *Ana Karenina* (1873-1877).

1874
— Finaliza el Bachillerato en Letras en el Collège d'Épinal.

1875
— Bachillerato en Ciencias en el Collège d'Épinal.

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
	1876 — Bell patenta el teléfono Edison inventa el fonógrafo. — Primer Congreso de los Trabajadores en París.	**1876** — Spencer publica *Principios de sociología.* — Lévy-Bruhl entra en la Escuela Normal Superior. — Muere George Sand.
		1877 — Espinas publica *Las sociedades animales.*
	1878 — Exposición Universal en París.	
1879 — Logra la admisión en la Escuela Normal Superior.	**1879** — F. Buisson es nombrado ministro de Educación en Francia (1879-1896).	**1879** — Ibsen, *La casa de muñecas.*
	1880 — Se permite a las mujeres estudiar en Francia, Bélgica, Canadá y Australia.	

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

1882
— Logra la Agrégation, que lo acredita para ser profesor. En octubre lo nombran profesor de Filosofía en el Lycée de Puy, y en febrero al Lycée de Saint-Quentin.

1883
— Empieza a trabajar en su tesis doctoral.

1884
— En febrero se traslada al Lycée de Saint-Quentin.

1885
— Durante el curso 85/86 obtiene una licencia, que le permitirá redactar el primer borrador de *La división del trabajo social* en París y viajar a Alemania, donde visita las universidades de Berlín, Marburgo y Leipzig. Publica reseñas de obras de Schaeffle, Fouillée y Gumplowicz.

1886
— Publica «Les Études de Science Sociale» en *Revue Philosophique.*

1882
— En Francia se promulga la Ley de Educación Obligatoria y Laica.

1885
— Daimler inventa el motor de combustión interna.
— Se permite el divorcio en Francia.

1882
— Nace Virginia Woolf.

1883
— Nace Ortega y Gasset.
— Muere Marx.

1884
— Twain, *Huckleberry Finn.*

1885
— Zola publica *Germinal.*

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
1887 — A su regreso de Alemania y tras impartir docencia en el Lycée de Troyes, empieza a dar clases de Ciencias Sociales y Pedagogía en la Universidad de Burdeos, gracias al apoyo de Espinas y Liard. — Su vinculación con la Universidad de Burdeos se extiende desde 1887 hasta 1902. — Se casa con Louise Dreyfus.		**1887** — Tönnies publica *Comunidad y asociación*.
	1888 — Dunlop inventa los neumáticos con cámara.	**1888** — Rubén Darío publica *Azul.*
1889 — Publica la reseña sobre *Comunidad y asociación* de F. Tönnies	**1889** — Inauguración de la Torre Eiffel en Exposición Universal de París.	**1889** — Sales y Ferré, *Tratado de sociología.* — Van Gogh, *La noche estrellada.*
		1890 — Knut Hamsun, *Hambre.*

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

1892
— Presenta sus dos tesis doctorales *La división del trabajo social* y su estudio sobre Montesquieu en la Facultad de Letras de París.

1892
— Terremoto de San Francisco.

1892
— Gauguin, *Area Area.*
— Leon y Hávely fundan la *Revue de metaphysique et de morale.*

1893
— Defiende en París su tesis *La división del trabajo social,* que se publicará ese mismo año.

1893
— Derecho de las mujeres al voto en Nueva Zelanda Guinea y Costa de Marfil se convierten en colonias francesas.

1893
— Durkheim, *La división del trabajo social.*
— R. Worms funda la *Revista Internacional de Sociología* y el Instituto Internacional de Sociología.
— Munch, *El grito.*
— Muere Concepción Arenal.

1894
— Durkheim forma parte del consejo asesor de la *American Journal of Sociology* (hasta 1914).
— Es contratado de manera permanente por la Universidad de Burdeos.

1894
— El caso Dreyfus.
— Hermanos Lumière, el cinematógrafo.
— Guerra Chino-Japonesa.

1894
— Kipling, *El libro de la selva.*
— A. Small funda la *American Journal of Sociology* en Chicago.
— La *Revue Philosophique* abre una sección de Sociología en la que Durkheim y sus colaboradores publican varios artículos.

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
1895 — Publica *Las reglas del método sociológico*.	**1895** — Marconi inventa el telégrafo sin cables. — Röntgen descubre los rayos X. — Congreso Constituyente de la Confederación General de Trabajadores (CGT) en Limoges. — Protectorado francés en Madagascar.	**1895** — Wilde, *La importancia de llamarse Ernesto.* — Worms funda la Société de Sociologie de París. — Tarde se convierte en su primer presidente. — Binet funda *L'Anée Psychologique.*
1896 — Funda *L'Anée Sociologique*. — Lo nombran catedrático de Ciencias Sociales en la Universidad de Burdeos.	**1896** — Juegos Olímpicos modernos.	**1896** — Lévy-Bruhl es contratado por La Sorbona.
1897 — Publica *El suicidio*.		**1897** — Espinas publica *Los orígenes de la tecnología.* — Nace Norbert Elias. — Fundan la *Revista Italiana de Sociología.*

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

1898
— Participa en la fundación de la Liga para la Defensa de los Derechos del Hombre.
— Se convierte en secretario de la delegación de Burdeos.
— Funda *L'Anée Sociologique;* publica «La prohibición del incesto y sus orígenes» en el primer número.
— Publica «Representaciones individuales y representaciones colectivas».
— Publica «El individualismo y los intelectuales».

1898
— Pierre y Marie Curie descubren el radio.

1898
— Zola publica *J'accuse.*
— Du Bois publica *The Study of the Negro Problems.*

1899
— Publica «Sobre la definición de los fenómenos religiosos».

1899
— Acuerdo Franco-Británico sobre África.

1899
— Sales y Ferré, primera cátedra de Sociología en España.
— Posada, *Feminismo.*

1900
— Es uno de los principales conferenciantes en el Congreso Internacional de Educación Social (París), vinculado a la Expo.

1900
— Comienza la guerra Bóer.
— Exposición Universal en París.
— Se inaugura el metro de París.

1900
— Simmel publica *La filosofía del dinero.*
— Freud, *La interpretación de los sueños.*
— Tarde es nombrado catedrático de Filosofía Moderna en el Collège de France, imponiéndose a H. Bergson.

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
1901 — Publica «Las dos leyes de la evolución penal». — Segunda edición de *Las reglas del método sociológico.*	**1901** — Muere la reina Victoria.	**1901** — T. Mann, *Los Buddenbrook.*
1902 — Segunda Edición de *La división del trabajo social*, con un nuevo prólogo y ligeras modificaciones. — Profesor en La Sorbona y en la Escuela Normal Superior.	**1902** — Fundación del Partido Socialista Francés (PSF) y del Partido Socialista de Francia (PS de F). — Derecho de las mujeres al voto en Australia.	**1902** — Nace T. Parsons. — Valle-Inclán publica *Sonata de otoño.* — Cézanne, *Monte Sainte-Victoire desde Les Lauvres* (1902-04). — Conrad, *El corazón de las tinieblas.* — Pareto, *Los sistemas socialistas.*
1903 — Con M. Mauss publica «Clasificaciones primitivas».	**1903** — Primer Tour de Francia. — Se funda en Reino Unido Women's Political and Social Union, clave en elmovimiento sufragista.	**1903** — Weber publica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* — Muere Spencer. — Muere Renouvier. — Monet, *El puente de Waterloo.* — Du Bois, *The Souls of Black Folks.*

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

1904
— F. L. Wright, edificio Larkin (Buffalo, Estados Unidos).
— Guerra Ruso-Japonesa.
— Primer número de *L'Humanité.*
— En Francia se promulga la ley que prohíbe la docencia a los miembros de las congregaciones religiosas.
— Francia rompe las relaciones con el Vaticano.

1904
— Pío Baroja comienza a publicar *La lucha por la vida* (1904-1905).

1905
— El servicio militar francés se reduce a dos años.
— Se promulga en Francia la ley de separación entre Iglesia y Estado.

1905
— Monet, *Los nenúfares.*
— Gaudí, *Casa Milá.*
— Ataque de Deploige a Durkheim en la revista católica *Revue néo-scolastique.*

1906
— Durkheim publica «La determinación del hecho moral».
— Durkheim es nombrado Catedrático en La Sorbona.

1906
— Se aprueba en Francia la ley que obliga a un descanso obligatorio del trabajo de 24 horas a la semana.
— Derecho de las mujeres al voto en Finlandia.

1906
— Cézanne, *Las grandes bañistas.*

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
		1907 — Machado, *Soledades, galerías y otros poemas.* — Picasso, *Las señoritas de Avignon.* — H. Rousseau, *La encantadora de serpientes.*
		1908 — Simmel, *Sociología.* — Matisse, *Armonía en rojo.* — Boutroux publica *La ciencia y la religión en la filosofía contemporánea.* — Posada, *Principios de sociología.*
	1909 — Ford Modelo T. — Se funda *La Vie ovrière.*	**1909** — Marinetti, *Manifiesto del futurismo.*
		1910 — Picasso, *Mujer desnuda* Lévy-Bruhl, *Las funciones mentales de las sociedades inferiores.*

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

1911
— T. Mann, *La muerte en Venecia.*
— R. Michels, *Los partidos políticos.*
— Deploige, *El conflicto de la moral y la sociología.*

1912
— Publica *Las formas elementales de la vida religiosa*.

1912
— Kafka, *La condena.*
— Machado, *Campos de Castilla*.

1913
— La cátedra de Ciencias de la Educación que ocupaba Durkheim en La Sorbona se convierte en la cátedra de Ciencias de la Educación y Sociología.

1913
— Proust comienza a publicar *En busca del tiempo perdido* (1913-1927).
— Freud publica *Tótem y tabú.*
— Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida.*
— Kirchner, *Calle de Berlín.*

1914
— Comienza la Primera Guerra Mundial (1914-1919).
— Jaurès es asesinado.

1914
— Joyce publica *Dublineses.*
— Unamuno publica *Niebla.*
— Ortega, *Meditaciones del Quijote.*

Vida y obra	Acontecimientos históricos	Cultura y ciencia
1915 — Su hijo André es enviado al frente. — Con E. Denis publica *¿Quién ha querido la guerra?* — Publica *Alemania por encima de todo.*		**1915** — Kafka, *La metamorfosis.*
1916 — André Durkheim muere en el frente de los Balcanes.		**1916** — Nace C. Wright Mills. — Pareto, *Tratado de sociología general.*
1917 — Muere É. Durkheim el 15 de noviembre.	**1917** — Revolución rusa.	**1917** — Duchamp, *Fuente.*

Durkheim, É. & Ribes, A. J. (II.). (2012). La división del trabajo social.. Biblioteca Nu

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL

Prólogo
de la segunda edición

Algunas observaciones sobre las agrupaciones profesionales

Al editar de nuevo esta obra nos hemos prohibido modificar su primera economía. Un libro tiene una individualidad que debe conservar. Es conveniente dejarle la fisonomía bajo la cual se ha dado a conocer[1].

Pero existe una idea que ha permanecido en la penumbra desde la primera edición y que nos parece útil desenvolver y determinar más, pues aclarará ciertas partes del presente trabajo e incluso de aquellos que después hemos publicado[2]. Se trata del papel que las agrupaciones profesionales están destinadas a llenar en la organización social de los pueblos contemporáneos. Si en un principio nos habíamos limitado a aludir al problema sin tratarlo a fondo[3], es porque contábamos con volver a abordarlo y dedicarle un estudio especial. Como han sobrevenido otras ocupaciones que nos han desviado de este proyecto, y como no vemos cuándo nos será posible continuarlo, queríamos aprovecharnos de esta segunda edición para mostrar hasta qué punto esa cuestión se liga a la materia tratada en la obra que sigue, para indicar en qué términos se plantea y, sobre todo, para procurar alejar las razones que impiden todavía a muchos espíritus comprender bien su urgencia y su alcance. Tal será el objeto del nuevo prefacio.

---

[1] Nos hemos limitado a suprimir en la antigua *introducción* una treintena de páginas que en la actualidad nos han parecido inútiles. Explicamos, por lo demás, esta supresión en el lugar mismo en que se ha efectuado.

[2] Véase *Le Suicide,* conclusión.

[3] Véase más adelante, lib. I, cap. VI, párrafo II, y cap. VII, párrafo III.

I

Varias veces insistimos en el curso de este libro sobre el estado de falta de regulación (anomia) jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida económica[4]. En este orden de funciones, en efecto, la moral profesional no existe verdaderamente sino en estado rudimentario. Hay una moral profesional del abogado y del magistrado, del soldado y del profesor, del médico y del sacerdote, etc. Pero, si se intenta fijar en un lenguaje un poco definido las ideas reinantes sobre lo que deben ser las relaciones del patrono con el empleado, del obrero con el jefe de empresa, de los industriales en competencia unos con otros o con el público, ¡qué fórmulas más vagas se obtendrían! Algunas generalidades sin precisión sobre la fidelidad y abnegación que los asalariados de todas clases deben hacia aquellos que los emplean, sobre la moderación con que estos últimos deben usar su preponderancia económica, una cierta reprobación por toda concurrencia muy manifiestamente desleal, por toda explotación excesiva del consumidor; he aquí, sobre poco más o menos, todo lo que contiene la conciencia moral de esas profesiones. Además, la mayor parte de esas prescripciones están desprovistas de todo carácter jurídico; sólo la opinión las sanciona y no la ley, y sabido es hasta qué punto la opinión se muestra indulgente por la manera como se cumplen esas vagas obligaciones. Los actos más censurables son con tanta frecuencia absueltos por el éxito, que el límite entre lo que está permitido y lo que está prohibido, de lo que es justo y de lo que no lo es, no tiene nada de fijo, sino que casi parece poder variarse arbitrariamente por los individuos. Una moral tan imprecisa y tan inconsistente no debería constituir una disciplina. Resulta de ello que toda esta esfera de la vida colectiva está, en gran parte, sustraída a la acción moderadora de la regla.

A este estado de anomia deben atribuirse, como luego mostraremos, los conflictos que renacen sin cesar y los desórdenes de todas clases cuyo triste espectáculo nos da el mundo económico. Pues, como nada contiene a las fuerzas en presencia y no se les asignan límites que estén obligados a respetar, tienden a desenvolverse sin limitación y vienen a chocar unas con otras para rechazarse y reducirse mutuamente. Sin duda que las de mayor intensidad llegan a aplastar a las más débiles, o a subordinarlas. Pero, aun cuando el vencido pueda resignarse durante algún tiempo a una subordinación que está obligado a sufrir, no consiente en

---

[4] Véase más adelante, lib. I, cap. VII, párrafo III.

ella y, por tanto, no puede constituir un equilibrio estable[5]. Las treguas impuestas por la violencia siempre son provisorias y no pacifican a los espíritus. Las pasiones humanas no se contienen sino ante un poder moral que respeten. Si falta toda autoridad de este género, la ley del más fuerte es la que reina y, latente o agudo, el estado de guerra se hace necesariamente crónico.

Que una tal anarquía constituye un fenómeno morboso es de toda sociedad, que es el de suprimir, o cuando menos moderar, la guerra entre los hombres, subordinando la ley física del más fuerte a una ley más elevada. En vano, para justificar este estado de irreglamentación, se hace valer que favorece la expansión de la libertad individual. Nada más falso que este antagonismo que con mucha frecuencia se ha querido establecer entre la autoridad de la regla y la libertad del individuo. Por el contrario la libertad (nos referimos a la libertad justa, a la que tiene la sociedad el hacer respetar) es ella misma el producto de una reglamentación. Mi libertad llega sólo al límite pasado, el cual puede otro aprovechar la superioridad física, económica o de otra clase de que dispone para someter mi libertad, y únicamente a la regia social es posible poner un obstáculo a estos abusos de poder. Ahora es cuando sabemos qué complicada reglamentación es necesaria para asegurar a los individuos la independencia económica, sin la cual su libertad no es más que nominal.

Pero lo que hoy en particular hace que sea excepcionalmente grave ese estado es el desenvolvimiento, desconocido hasta el presente, que han tomado, desde hace próximamente dos siglos, las funciones económicas. Mientras antes no desempeñaron más que un papel secundario, encuéntranse ahora en primera línea. Estamos muy alejados de los tiempos en que se hallaban desdeñosamente abandonadas a las clases inferiores. Ante ellas vemos cómo retroceden cada vez más las funciones militares, administrativas, religiosas. Sólo las funciones científicas se encuentran en disposición de disputarles el lugar, y la ciencia actualmente no tiene prestigio sino en la medida en que puede servir a la práctica, es decir, en gran parte a las profesiones económicas. Por eso ha podido decirse, no sin alguna razón, de nuestras sociedades que son o tienden a ser esencialmente industriales. Una forma de actividad que se ha apoderado de un lugar semejante en el conjunto de la vida social no puede, evidentemente, permanecer hasta ese punto careciendo de una reglamentación, sin que se produzcan las perturbaciones más profundas. Sería especialmente una fuente de desmoralización general, pues, precisamente por-

---

[5] Véase lib. III, cap. I, párrafo 3.

que las funciones económicas absorben hoy día el mayor número de los ciudadanos, existe una multitud de individuos en los que la vida pasa, casi toda ella, dentro del medio industrial y comercial; de donde se sigue que, como ese medio no está sino débilmente impregnado de moralidad, la mayor parte de la existencia de los que en él viven corre fuera de toda acción moral. Ahora bien, para que el sentimiento del deber se fije fuertemente en nosotros, es preciso que las circunstancias mismas en que vivimos lo tengan constantemente alerta. Por naturaleza, no nos sentimos inclinados a molestarnos y contradecirnos; si, pues, no somos invitados a cada instante a ejercer sobre nosotros esa presión sin la cual no existe moral, ¿cómo adquiriremos la costumbre? Si en las ocupaciones que llenan casi todo nuestro tiempo no seguimos otra regla que la de nuestro interés bien entendido, ¿cómo vamos a tomar el gusto al desinterés, al olvido de sí mismo, al sacrificio? Así, la ausencia de toda disciplina económica no puede dejar de extender sus efectos más allá del mundo económico mismo y de llevar tras de sí un descenso de la moralidad pública.

Mas, comprobado el mal, ¿cuál es la causa y cuál puede ser el remedio?

En el curso de la obra nos hemos dedicado, sobre todo, a hacer ver que a la división del trabajo no se le podía hacer responsable, como a veces injustamente se la ha acusado; que no produce por necesidad la dispersión ni la incoherencia, sino que las funciones, cuando se encuentran suficientemente en contacto las unas con las otras, tienden ellas mismas a equilibrarse y a reglamentarse. Pero esta explicación es incompleta, pues, si bien es verdad que las funciones sociales buscan espontáneamente adaptarse unas a otras, siempre y cuando se hallen de una manera regular en mutuas relaciones, por otra parte, esa forma de adaptación no se convierte en una regla de conducta como un grupo no la consagre con su autoridad. Una regla, en efecto, no es sólo una manera de obrar habitual; es, ante todo, *una manera de obrar obligatorio,* es decir, sustraída, en cierta medida, al libre arbitrio individual. Ahora bien, sólo una sociedad constituida goza de la supremacía moral y material indispensable para crear la ley a los individuos, pues la única personalidad moral que se encuentra por encima de las personalidades particulares es la que forma la colectividad. Sólo ella también tiene la continuidad e incluso la permanencia necesaria para mantener la regla por encima y más allá de las relaciones efímeras que diariamente la encarnan. Hay más: su función no se limita simplemente a erigir en preceptos imperativos los resultados más generales de los contratos particulares, sino que interviene de una manera activa y positiva en la formación de toda regla. En

primer lugar, es el árbitro designado por modo natural para solucionar los conflictos de intereses y asignar a cada uno de éstos los límites que convengan. En segundo lugar, es la primera interesada en que reinen el orden y la paz; si la anomia es un mal, lo es, ante todo, porque la sociedad la sufre, no pudiendo prescindir, para vivir, de cohesión y regularidad. Una reglamentación moral o jurídica expresa, pues, esencialmente, necesidades sociales que sólo la sociedad puede conocer; descansa sobre un estado de opinión y toda opinión es cosa colectiva, producto de una elaboración colectiva. Para que la anomia termine, es preciso, pues, que exista, que se forme un grupo en el cual pueda constituirse el sistema de reglas que por el momento falta.

Ni la sociedad política en toda su totalidad, ni el Estado, pueden, evidentemente, sustraerse a esta función; la vida económica, por ser muy especializada y por especializarse más cada día, escapa a su competencia y a su acción[6]. La actividad de una profesión no puede reglamentarse eficazmente sino por un grupo muy próximo a esta profesión, incluso para conocer bien el funcionamiento, a fin de sentir todas las necesidades y poder seguir todas sus variaciones. El único que responde a esas condiciones es el que formarían todos los agentes de una misma industria reunidos y organizados en un mismo cuerpo. Tal es lo que se llama la corporación o el grupo profesional.

Ahora bien, en el orden económico el grupo profesional no existe, como no existe la moral profesional. Después que, no sin razón, el siglo último ha suprimido las antiguas corporaciones, no se han hecho más que tentativas fragmentarias e incompletas para reconstituirlas sobre bases nuevas. Sin duda, los individuos que se dedican a una misma profesión se hallan en relaciones los unos con los otros por el hecho de sus ocupaciones similares. Su concurrencia misma los pone en relaciones. Pero esas relaciones nada tienen de regulares; dependen del azar de los encuentros y tienen, con mucha frecuencia, un carácter por completo individual. Es tal industrial que se encuentra en contacto con tal otro; no es el cuerpo industrial de tal o cual especialidad que se reúne para actuar en común. Por excepción puede verse a todos los miembros de una misma profesión reunirse en congreso para tratar algunas cuestiones de interés general, pero esos congresos no duran nunca más que un momento; no sobreviven a las circunstancias particulares que los han suscitado y, por consiguiente, la vida colectiva a que han dado lugar se extingue, más o menos completamente, con ellos.

---

[6] Más adelante insistiremos sobre este punto.

Los únicos grupos que tienen una cierta permanencia son los llamados hoy día sindicatos, bien de patronos, bien de obreros. Seguramente tenemos ahí un comienzo de organización profesional, pero todavía muy informe y rudimentario, pues, en primer lugar, un sindicato es una asociación privada sin autoridad legal, desprovisto, por consiguiente, de todo poder reglamentario. El número es en él teóricamente ilimitado, incluso dentro de una misma categoría industrial y, como cada uno de ellos es independiente de los demás, si no se federan y no se unifican, nada hay en los mismos que exprese la unidad de la profesión en su conjunto. En fin, no sólo los sindicatos de patronos y los sindicatos de empleados son distintos unos de otros, *lo que es legítimo y necesario,* sino que entre ellos no hay contactos regulares.

No existe organización común que los aproxime sin hacerlos perder su individualidad en la que puedan elaborar en común una reglamentación que, fijando sus mutuas relaciones, se imponga a los unos y a los otros con la misma autoridad; por consiguiente, es siempre la ley del más fuerte la que resuelve los conflictos y el estado de guerra subsiste por completo. Salvo para aquellos de sus actos que dependen de la moral común, patronos y obreros se hallan, los unos con relación a los otros, en la misma situación que dos Estados autónomos pero de fuerza desigual. Pueden, como hacen los pueblos por intermedio de sus Gobiernos, formalizar contratos entre sí. Pero esos contratos no expresan más que el estado respectivo de las fuerzas económicas en presencia, como los tratados que concluyen dos beligerantes no hacen más que manifestar el Estado respectivo de sus fuerzas militares. Consagran un Estado de hecho; no podrían convertirlo en un Estado de derecho.

Para que una moral y un derecho profesionales puedan ser establecidos en las diferentes profesiones económicas, es preciso, pues, que la corporación, en lugar de seguir siendo un agregado confuso y sin unidad, se convierta, o más bien vuelva a convertirse, en un grupo definido, organizado; en una palabra, en una institución pública. Pero todo proyecto de este carácter viene a chocar con un cierto número de prejuicios que es necesario prevenir o disipar.

II

En primer lugar, la corporación tiene en contra suya su pasado histórico. Aparece, en efecto, teniendo una estrecha solidaridad con nuestro Antiguo Régimen y, por consiguiente, no pudiendo sobrevivirlo. Reclamar para la industria y el comercio una organización corporativa parece

como si se quisiera remontar el curso de la Historia; ahora bien, tales regresiones son justamente miradas, o como imposibles, o como anormales.

El argumento tendría valor si se propusiera resucitar artificialmente la vieja corporación, tal como existía en la Edad Media. Pero no es así como la cuestión se plantea. No se trata de saber si la institución medieval puede convenir también a nuestras sociedades contemporáneas, sino de ver si las necesidades a que respondía son de todos los tiempos, aunque deba, para satisfacerlas, transformarse con arreglo al medio.

Ahora bien, lo que no permite ver en las corporaciones una organización temporal, buena tan sólo para una época y una civilización determinada, es, a la vez, su remota antigüedad y la manera como se han desenvuelto en la Historia. Si dataran únicamente de la Edad Media, podría creerse, en efecto, que, nacidas con un sistema político, deberían necesariamente desaparecer con él. Pero, en realidad, tienen un origen bastante más antiguo. En general, aparecen desde que hay oficios, es decir, desde que la industria deja de ser puramente agrícola. Si, como parece, no han sido conocidas en Grecia, al menos hasta la época de la conquista romana, es que los oficios eran en ella despreciados; los ejercían casi exclusivamente los extranjeros y se encontraban, por eso mismo, fuera de la organización legal de la ciudad[7]. Mas en Roma existen, por lo menos desde los primeros tiempos de la República; una tradición atribuía incluso su fundación al rey Numa[8]. Es verdad que durante mucho tiempo debieron de llevar una existencia bastante humilde, pues los historiadores y los monumentos no hablan de ellas sino muy rara vez; por eso sabemos mal cómo estaban organizadas. Pero, desde la época de Cicerón, su número se hizo considerable y comenzaron a desempeñar un papel. Desde ese momento, dice Waltzing, «todas las clases trabajadoras parecen poseídas del deseo de multiplicar las asociaciones profesionales». El movimiento ascensional continúa en seguida, hasta alcanzar, bajo el Imperio, «una extensión que no ha sido quizá después superada, si se

---

[7] Véase Hermann, *Lehrbuch der griechischen Antiquitöten,* vol. IV, 3.ª ed., página 398. A veces el artesano incluso se hallaba, en virtud de la profesión, privado del derecho de ciudadanía (íd., pág. 392). Queda por saber si, a falta de una organización legal y oficial, no existía en forma clandestina. Lo seguro es que habría corporaciones de comerciantes (véase Francotte, *L'Industrie dans la Gréce antique,* tomo II, págs. 204 y sigs.).

[8] Plutarco, *Numa,* XVII; Plinio, *Hist. nat.,* XXXIV. No es, sin duda, más que una leyenda, pero prueba que los romanos veían en sus corporaciones una de sus instituciones más antiguas.

tienen en cuenta las diferencias económicas»[9]. Todas las categorías de obreros, que eran muy numerosas, terminaron, parece, por constituirse en colegios y lo mismo ocurrió con las gentes que vivían del comercio. Al mismo tiempo, el carácter de esos grupos se modificó. Terminaron por ser verdaderos engranajes de la Administración. Llenaban funciones oficiales; toda profesión era considerada como un servicio público, cuyo peso y responsabilidad frente al Estado sostenía la corporación correspondiente[10].

Ésa fue la ruina de la institución, pues esta dependencia frente al Estado no tardó en degenerar en servidumbre intolerable que los emperadores no pudieron mantener sino por la coacción. Toda clase de procedimientos fueron empleados para impedir a los trabajadores sustraerse a las pesadas obligaciones que para ellos resultaban de su profesión misma: se llegó a recurrir incluso al reclutamiento e inscripción forzosa. Un tal sistema sólo podía durar, evidentemente, mientras el poder político era lo bastante fuerte para imponerlo. Por eso no sobrevivió a la disolución del Imperio. Además, las guerras civiles y las invasiones habían destruido el comercio y la industria; los artesanos aprovecharon estas circunstancias para huir de las ciudades, y dispersarse en los campos. Así, los primeros siglos de nuestra era vieron producirse un fenómeno, que debía reproducirse idéntico a fines del siglo XVIII: la vida corporativa se extinguió casi por completo. Apenas si quedaron algunos restos en las ciudades de origen romano de las Galias y de Germania. Si un teórico, pues, hubiera en ese momento tenido conciencia de la situación, habría seguramente llegado a la conclusión, como más tarde hicieron los economistas, de que las corporaciones no tenían o, al menos, no tenían ya, razón de ser: que habían desaparecido para no volver y, sin duda alguna, habría tratado de retrógrada e irrealizable toda tentativa para reconstruirlas. Pero pronto los acontecimientos desmentirían una profecía semejante.

En efecto, después de un eclipse temporal, las corporaciones recomenzaron una nueva existencia en todas las sociedades europeas. Debieron de renacer por los siglos XI y XII. Desde ese momento, dice M. Levasseur, «los artesanos comienzan a sentir la necesidad de unirse y forman sus primeras asociaciones»[11]. En todo caso, en el siglo XIII se hallan de

---

[9] *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains,* tomo I, págs. 56-57.

[10] Ciertos historiadores creen que, desde un principio, las corporaciones estuvieron en relaciones con el Estado. Pero es indudable, en todo caso, que su carácter oficial se desenvolvió de una manera diferente bajo el Imperio.

[11] *Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution,* I, pág. 194.

nuevo florecientes y se desenvuelven hasta el día en que comienza para ellas una nueva decadencia. Una institución tan persistente no debería depender de una particularidad contingente y accidental; mucho menos todavía admitir que ha sido el producto de no sé qué aberración colectiva. Si, desde los orígenes de la ciudad hasta el apogeo del Imperio, desde el comienzo de las sociedades cristianas hasta los tiempos modernos, han sido necesarias, es que responden a necesidades permanentes. Sobre todo, el hecho mismo de que, después de haber desaparecido una primera vez, se hayan reconstituido ellas mismas y bajo una forma nueva, resta todo valor al argumento que presenta su desaparición violenta a fines del siglo último como una prueba de que no están ya en armonía con las nuevas condiciones de la existencia colectiva. Por lo demás, la necesidad que hoy día vuelven a sentir todas las grandes sociedades civilizadas de traerlas nuevamente a la vida es el síntoma más seguro de que esta supresión radical no constituía un remedio, y de que la reforma de Turgot exigía otra que no podría retardarse indefinidamente.

III

Pero, si toda organización corporativa no es necesariamente un anacronismo histórico, ¿hay motivo para creer que algún día se la pueda llamar a desempeñar, en nuestras sociedades contemporáneas, la importante función que le atribuimos? Si la juzgamos indispensable, es a causa, no de los servicios económicos que podría proporcionar, sino de la influencia moral que podría tener. Lo que ante todo vemos en el grupo profesional es un poder moral capaz de contener los egoísmos individuales, de mantener en el corazón de los trabajadores un sentimiento más vivo de su solidaridad común, de impedir aplicarse tan brutalmente la ley del más fuerte a las relaciones industriales y comerciales. Ahora bien, pasa por impropia para desempeñar tal función. Por haber nacido con ocasión de intereses temporales, parece que no pudiera servir más que a fines utilitarios, y los recuerdos que han dejado las corporaciones del Antiguo Régimen no hacen más que confirmar esta impresión. Se las representan en el porvenir tal como eran durante los últimos tiempos de su existencia, ocupadas, ante todo, en mantener o en aumentar sus privilegios y sus monopolios, y no se comprende cómo preocupaciones tan estrechamente profesionales hayan podido ejercer una acción favorable sobre la moralidad del cuerpo de sus miembros.

Mas es preciso tener cuidado con extender a todo el régimen corporativo lo que ha podido ser cierto con relación a algunas corporaciones y

durante un período muy corto de su desenvolvimiento. Por muy lejos que haya llegado a atacarlo una especie de enfermedad moral, debido a su constitución misma, ha sido sobre todo una función moral la que ha desempeñado durante la mayor parte de su historia. Y esto es particularmente evidente de las corporaciones romanas.

> Las corporaciones de artesanos —dice Waltzing— estaban muy lejos de tener entre los romanos un carácter profesional tan pronunciado como en la Edad Media: no se encuentra en ellas ni reglamentación sobre los métodos, ni aprendizaje impuesto, ni monopolio; su fin no era tampoco reunir los fondos necesarios para explotar una industria[12].

Sin duda que la asociación les daba más fuerzas para defender, en caso de necesidad, sus intereses comunes. Pero ésta sólo era una de las ventajas útiles que producía la institución; no constituía la razón de ser, la función principal. Ante todo, la corporación era un *collegium* religioso. Tenía cada una su dios particular, cuyo culto, cuando disponía de recursos, se celebraba en un templo especial. Lo mismo que cada familia tenía su *Lar familiaris*, cada ciudad su *Genius publicus,* cada *collegium* tenía su dios tutelar, *Genius collegi*. Naturalmente, ese culto profesional no carecía de fiestas, que se celebraban en común con sacrificios y banquetes. Toda clase de circunstancias servía, además, de ocasión para reuniones alegres; por otra parte, distribuciones de víveres o de dinero tenían con frecuencia lugar a expensas de la comunidad. Se ha preguntado si la corporación poseía una caja de socorros, si prestaba con regularidad asistencia a aquellos de sus miembros que se hallaban necesitados, y las opiniones sobre este punto están divididas[13]. Lo que quita a la discusión una parte de su interés y de su alcance es que esos banquetes comunes, más o menos periódicos, y las distribuciones que los acompañaban, tenían con frecuencia carácter de socorros y desempeñaban la función de una asistencia indirecta. De todas maneras, los desgraciados sabían que podían contar con esta subvención disimulada. —Como corolario de ese carácter religioso, el *collegium* de artesanos era, al mismo tiempo, una asociación funeraria. Unidos, como los *Gentiles,* en un mismo culto durante su vida, los miembros de la corporación querían, como aquéllos también, dormir juntos su último sueño. Las corporaciones que eran suficientemente ricas te-

---

[12] Ob. cit., I, pág. 194.

[13] La mayor parte de los historiadores estiman que algunos colegios eran más o menos sociedades de socorros mutuos.

nían un *columbarium* colectivo o, cuando el *collegium* carecía de medios para adquirir una propiedad funeraria, cuando menos aseguraban a sus miembros honrosos funerales a expensas de la caja común.

Un culto común, banquetes comunes, fiestas comunes, un cementerio común, ¿no constituyen, en conjunto, los caracteres distintivos de la organización doméstica entre los romanos? Así ha podido decirse que la corporación romana era una «gran familia». «No hay palabra —dice Waltzing— que indique mejor la naturaleza de las relaciones que unían a los cofrades, y muchos indicios prueban que una gran fraternidad reinaba en su seno»[14]. La comunidad de intereses ocupaba el lugar de los lazos de la sangre. «Los miembros hasta tal punto se miraban como hermanos, que a veces se daban entre ellos este nombre.» La expresión más ordinaria es verdad que era la de sedales, pero esta palabra misma expresa un parentesco espiritual que implica una estrecha confraternidad. El protector y la protectora del *collegium* tomaban con frecuencia el título de padre y madre. «Una prueba de la abnegación que los cofrades tenían por su colegio la encontramos en los legados y donaciones que le hacían. También lo son esos monumentos funerarios en los que leemos: *Pius in collegio,* fue piadoso con su colegio, como cuando se decía, *Pius in suos*»[15].

Esta vida familiar hallábase hasta tal punto desenvuelta, que M. Boissier hace de ella el fin principal de todas las corporaciones romanas.

> Incluso en las corporaciones obreras —dice— se asociaban, ante todo, por el placer de vivir juntos, para encontrar fuera de sus casas distracción a sus fatigas y a sus tedios, para constituirse una intimidad menos limitada que la familiar, menos extensa que la de la ciudad, y hacerse así la vida más fácil y más agradable[16].

Como las sociedades cristianas corresponden a un tipo social muy diferente de la ciudad, las corporaciones de la Edad Media no eran exactamente iguales a las corporaciones romanas, pero también constituían para sus miembros medios morales.

> La corporación —dice M. Levasseur— unía con lazos estrechos a las gentes de un mismo oficio. Con mucha frecuencia establecíase aquélla en la parroquia o en una capilla particular y se colocaba bajo la advocación de un santo, que se convertía en patrono de toda la comunidad... Allí era donde se reunía, donde asistía con gran ceremonia a las misas solemnes, después de las cuales los miembros de las

---

[14] Ob. cit., I, pág. 330.
[15] Ob. cit., I, pág. 331.
[16] *La Religion romaine,* II, págs. 287-288.

> cofradías iban, todos juntos, a terminar la jornada en alegre festín. Bajo ese aspecto, las corporaciones en la Edad Media se parecían mucho a las de la época romana[17].

La corporación, además, consagraba con frecuencia una parte de los fondos que alimentaban su presupuesto a obras de beneficencia[18].

Por otra parte, reglas precisas fijaban, para cada oficio, los deberes respectivos de los patronos y de los obreros, así como los deberes de los patronos entre sí. Es verdad que hay reglamentos que pueden no estar acordes con nuestras ideas actuales, pero hay que juzgarlos con arreglo a la moral de los tiempos, pues a ella es a la que tratan de dar expresión. Lo indudable es que todos se hallan inspirados por el éxito, no de tales o cuales intereses individuales, sino del interés corporativo, bien o mal comprendido; eso no importa. Ahora bien, la subordinación de la utilidad privada a la utilidad común, cualquiera que ella sea, tiene siempre un carácter moral, pues implica necesariamente un cierto espíritu de sacrificio y de abnegación. Por otra parte, muchas de sus prescripciones procedían de sentimientos morales que son todavía los nuestros. El servidor estaba protegido contra los caprichos del amo, que no podía despedirlo cuando quería. Es verdad que la obligación era recíproca; pero, aparte de que esta reciprocidad es por sí misma justa, todavía se justifica mejor a consecuencia de los importantes privilegios de que entonces gozaba el obrero. Así, estaba prohibido a los maestros frustrarle su *derecho al trabajo* haciéndose asistir por sus vecinos o incluso por sus mujeres. En una palabra, dice M. Levasseur, «sus reglamentos sobre aprendices y obreros estaban muy lejos de merecer que los despreciara el historiador y el economista. No constituyen la obra de un siglo de barbarie. Llevan el sello de un espíritu de continuidad y de un cierto buen sentido, que son, sin duda alguna, dignos de notarse»[19]. En fin, una reglamentación completa estaba destinada a garantizar la probidad profesional. «Toda clase de precauciones estaban tomadas para impedir al comerciante o al artesano que engañara al comprador, para obligarle a hacer obra buena y leal»[20]. Sin duda que vino un momento en que las reglas llegaron a ser hasta tal punto complicadas, que los maestros se preocuparon mucho

---

[17] Ob. cit., I, págs. 217-218.

[18] Ob. cit., I, pág. 221. Véase sobre el mismo carácter moral de la corporación, para Alemania, Gierke, *Das deutsche Genossenschaftswesen,* tomo I, pág. 384; para Inglaterra, Ashley, *Hist. des Doctrines économiques,* tomo I, pág. 101.

[19] Ob. cit, pág. 238.

[20] Ob. cit., págs. 240-261.

más de defender sus privilegios que de velar por el buen nombre de la profesión y por la honestidad, de sus miembros. Pero no hay institución que, en un momento dado, no degenere, bien porque no sepa evolucionar a tiempo y se inmovilice, o bien porque se desenvuelva en un sentido unilateral extremando algunas de sus propiedades, lo que la hace poco adecuada para proporcionar los mismos servicios que tiene a su cargo. Ésta puede ser una razón para buscar la manera de reformarla, mas no para declararla inútil para siempre y destruirla.

Sea lo que fuere, los hechos que preceden bastan para probar que el grupo profesional no se halla en manera alguna incapacitado para ejercer una acción moral. El lugar tan considerable que la religión ocupaba en su vida, en Roma como en la Edad Media, pone particularmente de manifiesto la verdadera naturaleza de sus funciones, pues toda comunidad religiosa constituía entonces un medio moral, lo mismo que toda disciplina moral tendía forzosamente a tomar una forma religiosa. Y, por otra parte, ese carácter de la organización corporativa es debido a la acción de causas muy generales que pueden verse actuar en otras circunstancias. Desde el momento en que, en el seno de una sociedad política, un cierto número de individuos encuentran que tienen ideas comunes, intereses, sentimientos, ocupaciones que el resto de la población no comparte con ellos, es inevitable que, bajo el influjo de esas semejanzas, se sientan atraídos los unos por los otros, se busquen, entren en relaciones, se asocien, y que así se forme poco a poco un grupo limitado, con su fisonomía especial, dentro de la sociedad general. Pero, una vez que el grupo se forma, despréndese de él una vida moral que lleva, como es natural, el sello de las condiciones particulares en que se ha elaborado, pues es imposible que los hombres vivan reunidos, sostengan un comercio regular, sin que adquieran el sentimiento del todo que forman con su unión, sin que se liguen a ese todo, se preocupen de sus intereses y los tengan en cuenta en su conducta. Ahora bien, esta unión a una cosa que sobrepasa al individuo, esta subordinación de los intereses particulares al interés general, es la fuente misma de toda actividad moral. Que ese sentimiento se precise y se determine, que al aplicarse a las circunstancias más ordinarias y más importantes de la vida se traduzca en fórmulas definidas, y he ahí un código de reglas morales en vías de constitución.

Al mismo tiempo que *ese* resultado se produce por sí mismo y por la fuerza de las cosas, es útil, y el sentimiento de su utilidad contribuye a confirmarlo. La sociedad no es la única interesada en que esos grupos especiales se formen para regular la actividad que se desenvuelve en los mismos y que, de otra manera, se haría anárquica; el individuo, por su parte, encuentra en ello una fuente de goces, pues la anarquía le resulta

dolorosa. También él sufre con las sacudidas y desórdenes que se producen siempre que las relaciones interindividuales no se encuentran sometidas a alguna influencia reguladora. Para el hombre no es bueno vivir así, en pie de guerra, en medio de sus compañeros inmediatos. Esta sensación de hostilidad general, la desconfianza mutua que de ella resulta, la tensión que exige, da lugar a estados penosos cuando son crónicos; si amamos la guerra, amamos también las alegrías de la paz, y tienen estas últimas tanto más valor para los hombres cuanto más profundamente socializados se encuentran, es decir (pues las dos palabras son equivalentes), más profundamente civilizados. La vida en común es atrayente al mismo tiempo que coercitiva. Sin duda que la coacción es necesaria para conducir al hombre a superarse a sí mismo, a añadir a su naturaleza física otra naturaleza; pero, a medida que aprende a saborear los encantos de esta nueva existencia, siente su necesidad y no hay orden de actividad en que no la busque apasionadamente. He aquí por qué, cuando los individuos, que encuentran que tienen intereses comunes, se asocian, no lo hacen sólo por defender esos intereses, sino por asociarse, por no sentirse más perdidos en medio de sus adversarios, por tener el placer de comunicarse, de constituir una unidad con la variedad; en suma, por llevar juntos una misma vida moral.

No se ha formado de otra manera la moral doméstica. A causa del prestigio que a nuestros ojos conserva la familia, nos parece que, si ha sido y si siempre es una escuela de abnegación y de sacrificio, el hogar por excelencia de la moralidad, ello se debe a características completamente particulares cuyo privilegio tiene, y que no se encontrarían en parte alguna en medida semejante. Hay quien se complace en creer que existe en la consanguinidad una causa excepcional muy fuerte de aproximación moral. Pero hemos tenido frecuente ocasión de mostrar[21] que la consanguinidad no posee, en modo alguno, la eficacia extraordinaria que se le atribuye. La prueba es que, en muchas sociedades, los no consanguíneos se encuentran en abundancia en el seno de la familia: el parentesco llamado artificial se contrata entonces con una gran facilidad y surte todos los efectos del parentesco natural. A la inversa, ocurre con frecuencia que consanguíneos muy próximos son, moral y jurídicamente, extraños los unos para los otros; tal es, por ejemplo, el caso de los cognados en la familia romana. La familia pues, no debe sus virtudes a la unidad de descendencia: es simplemente de un grupo de individuos que se encuentran aproximados unos a otros, en el seno de la sociedad política, por una comunidad más particularmente íntima

---

[21] Véase especialmente *Année sociologique,* I, págs. 313 y sigs.

de ideas, de sentimientos y de intereses. La consanguinidad ha podido facilitar esta concentración, pues produce, como es natural, el efecto de inclinar las conciencias unas hacia otras. Pero intervienen muchos otros factores: la vecindad material, la solidaridad de intereses, la necesidad de unirse para luchar contra un peligro común, o simplemente para unirse, han sido también causas potentes de aproximación.

Ahora bien, no son especiales de la familia, sino que se vuelven a encontrar, aunque bajo otras formas, en la corporación. Si, pues, el primero de los grupos ha desempeñado un papel tan considerable en la historia moral de la humanidad, ¿por qué el segundo había de hallarse incapacitado para ello? Sin duda que habrá siempre entre ambos la diferencia de que los miembros de la familia ponen en común la totalidad de su existencia, y los miembros de la corporación sólo sus preocupaciones profesionales. La familia es una especie de sociedad completa, cuya acción se extiende tanto sobre nuestra actividad económica como sobre nuestra actividad religiosa, política, científica, etc., etc. Todo lo que hacemos que tenga un poco de importancia, incluso fuera de la casa, tiene en ella su eco y provoca reacciones apropiadas. La esfera de influencia de la corporación es, en cierto sentido, más restringida. No hay, sin embargo, que perder de vista el lugar, cada vez más importante, que la profesión adquiere en la vida a medida que aumenta la división del trabajo, pues el campo de cada actividad individual tiende cada vez más a encerrarse en los límites señalados por las funciones de que el individuo está especialmente encargado. Además, si la acción de la familia se extiende a todo, no puede ser muy general: el detalle se le escapa. En fin, y sobre todo, la familia, al perder su unidad y su individualidad de otras veces, ha perdido, al mismo tiempo, una gran parte de su eficacia. Como hoy día, a cada generación, se dispersa, el hombre pasa una gran parte de su existencia lejos de toda influencia doméstica[22]. La corporación no tiene esas intermitencias; es continua como la vida. La inferioridad que pueda presentar en ciertos aspectos, en relación con la familia, no deja de estar compensada.

Si hemos creído que debíamos comparar, en la forma que lo hemos hecho, la familia y la corporación, no es simplemente por establecer entre ellas un paralelo instructivo, sino porque esas dos instituciones no dejan de tener entre sí algunas relaciones de parentesco. Tal es lo que especialmente pone de manifiesto la historia de las corporaciones romanas. Hemos visto, en efecto, que se han formado según el modelo de la

---

[22] Esta idea la hemos desenvuelto en *Le Suicide,* pág. 433.

sociedad doméstica, de la que, en un principio, no fueron más que una nueva forma y de mayor tamaño. Ahora bien, el grupo profesional no recordaría hasta ese punto al grupo familiar si no hubiera entre ellos algún lazo de filiación. Y, en efecto, la corporación ha sido, en un sentido, la heredera de la familia. Mientras que la industria es exclusivamente agrícola, tiene en la familia y en la aldea, que en sí misma no es más que una especie de gran familia, su órgano inmediato, y no necesita de otro. Como el cambio no existe, o está poco desenvuelto, la vida del agricultor no impulsa fuera del círculo familiar. Careciendo de repercusión la vida económica fuera de la casa, la familia se basta para reguiarla y de esa manera sirve ella misma de grupo profesional. Pero no ocurre lo mismo desde el momento en que existen profesiones, pues, para vivir de una profesión, son necesarios clientes, y es preciso salir de casa para buscarlos; es preciso salir también para entrar en relaciones con los concurrentes, luchar con ellos, entenderse con ellos. Por lo demás, las profesiones suponen más o menos directamente las ciudades, y las ciudades siempre se han formado y reclutado principalmente por medio de emigrantes, es decir, de individuos que han abandonado su medio natal. Así se ha constituido, pues, una nueva forma de actividad desbordada del viejo cuadro familiar. Para que no permaneciera en estado de desorganización, era preciso que se creara un nuevo cuadro que le fuera propio; dicho de otra manera, era necesario que un grupo secundario de un nuevo género se formara. De esta manera ha nacido la corporación: sustituyó a la familia en el ejercicio de una función que en un principio fue doméstica pero que ya no podía conservar ese carácter. Un origen tal no permite atribuirle esta especie de amoralidad constitucional que gratuitamente se le concede. Del mismo modo que la familia ha constituido el medio en cuyo seno se han elaborado la moral y el derecho domésticos, la corporación es el medio natural en cuyo seno deben elaborarse la moral y el derecho profesionales.

IV

Mas, para disipar todas las prevenciones, para demostrar bien que el sistema corporativo no es sólo una institución del pasado, sería necesario hacer ver qué transformaciones debe y puede sufrir para adaptarse a las sociedades modernas, pues es evidente que no puede ser hoy lo que era en la Edad Media.

Para poder tratar con método esta cuestión, sería preciso establecer previamente de qué manera el régimen corporativo ha evolucionado en

el pasado y cuáles son las causas que han determinado las principales variaciones que ha sufrido. Se podría entonces prejuzgar, con alguna certidumbre, lo que está llamado a ser, dadas las condiciones en que las sociedades europeas se encuentran colocadas en la actualidad. Mas para eso serían necesarios estudios comparativos que no se han hecho, y que nosotros no podemos hacer al paso. Quizá, por consiguiente, no fuera imposible percibir desde ahora, aun cuando tan sólo en sus líneas más generales, lo que ha sido ese desenvolvimiento.

De lo que precede resulta ya que la corporación no fue en Roma lo que llegó a ser más tarde en las sociedades cristianas. No sólo difiere por su carácter más religioso y menos profesional, sino por el lugar que ocupa en la sociedad. Fue, en efecto, al menos en el origen, una institución extrasocial. El historiador que intenta reducir a sus elementos la organización política de los romanos no encuentra, en el curso de su análisis, hecho alguno que pueda advertirle de la existencia de las corporaciones. No entraban, en calidad de unidades definidas y reconocidas, en la constitución romana. En ninguna de las asambleas electorales, en ninguna de las reuniones del ejército, se juntaban los artesanos por colegios; en parte alguna el grupo profesional participaba, como tal, en la vida pública, sea en corporación, sea por intermedio de sus representantes regulares. Cuando más cabe, tal vez, plantear la cuestión con motivo de tres o cuatro colegios que se ha creído poder identificar con algunas centurias formadas por Servius Tullius *(tignarii, ærarii, tibicines, cornicines),* pero el hecho no ha sido todavía bien puesto en claro[23]. En cuanto a las demás corporaciones, estaban, indudablemente, fuera de la organización oficial del pueblo romano[24].

Esta situación, en cierto modo excéntrica, se explica por las mismas condiciones en que se habían formado. Aparecen en el momento mismo en que las profesiones comienzan a desenvolverse. Ahora bien, durante mucho tiempo las profesiones no constituyeron más que una forma ac-

---

[23] Parece más probable que las centurias así denominadas no contenían a todos los carpinteros, todos los herreros, sino sólo a aquellos que fabricaban o reparaban las armas y las máquinas de guerra. Dionisio de Halicarnaso nos dice formalmente que los obreros así agrupados tenían una función puramente militar, εἰς τὸν πολεμεὸν; no eran, pues, colegios propiamente dichos, sino divisiones del ejército para la guerra.

[24] Todo lo que decimos sobre la situación de las corporaciones deja intacta la cuestión controvertida de saber si el Estado, desde un principio, ha intervenido en su formación. Aun cuando hubieran estado desde un comienzo bajo la dependencia del Estado (lo que no parece probable), es un hecho que no afectaban a la estructura política. Tal es lo que nos importa.

cesoria y secundaria de la actividad social de los romanos. Roma era, esencialmente, una sociedad agrícola y guerrera. Como sociedad agrícola estaba dividida en *gentes* y en curias: la asamblea por centurias reflejaba más bien la organización militar. En cuanto a las funciones industriales, eran muy rudimentarias para afectar a la estructura política de la ciudad[25]. Por lo demás, hasta un momento muy adelantado de la historia romana, las profesiones han gozado de un descrédito moral que no les permitía ocupar un lugar en el Estado. Sin duda que llega un tiempo en que su condición social mejora. Pero la manera como esta mejora fue obtenida es en sí misma muy significativa. Para hacer que se respetaran sus intereses y desempeñar un papel en la vida pública, debieron los artesanos recurrir a procedimientos irregulares y extralegales. No triunfaron del abandono de que eran objeto sino por medio de intrigas, de complots, de agitaciones clandestinas[26]. Es ésta la mejor prueba de que la sociedad romana por propio impulso no les fue abierta. Y, si más tarde terminaron por integrarse en el Estado para convertirse en ruedas de la máquina administrativa, esta situación no constituyó para ellas una conquista gloriosa, sino una penosa dependencia; si entonces penetraron en el Estado, no fue para ocupar en él el lugar a que sus servicios sociales podían darles derecho, sino simplemente para que pudieran ser vigiladas en forma eficaz por el poder gubernamental. «La corporación —dice Levasseur— vino a ser la cadena que las sometió a cautiverio y que la mano imperial apretó tanto más cuanto su trabajo era más penoso y más necesario al Estado»[27].

Otro es el lugar que ocupan en las sociedades de la Edad Media. Desde que la corporación aparece, inmediatamente se presenta como el marco normal de esa parte de la población llamada a desempeñar en el Estado una función tan importante: de la burguesía o el tercer estado. En efecto, durante mucho tiempo, burgués y hombre de oficio son una misma persona.

> La burguesía en el siglo XIII —dice Levasseur— estaba exclusivamente compuesta de gentes de oficio. La clase de los magistrados y de los legistas comenzaba apenas a formarse; los hombres de estudio pertenecían todavía al clero; el número de rentistas era muy restringido porque la propiedad territorial estaba entonces casi toda en manos

---

[25] Si se desciende un grado en la evolución, su situación todavía es más excéntrica. En Atenas, no sólo son extrasociales, sino casi extralegales.

[26] Waltzing, ob. cit., I, págs. 8 y sigs.

[27] Ob. cit., I, pág. 31.

> de los nobles; no quedaba a los plebeyos otro trabajo que el del taller o el del escritorio, y fue por medio de la industria o del comercio como conquistaron un rango en el reino[28].

Lo mismo ocurrió en Alemania. Burgués y ciudadano eran términos sinónimos y, por otra parte, sabemos que las ciudades alemanas se han formado alrededor de mercados permanentes, abiertos por un señor sobre un lugar de sus dominios[29]. La población que venía a agruparse alrededor de esos mercados, y que llegó a ser la población urbana, estaba casi exclusivamente compuesta de artesanos y de mercaderes. Por eso las palabras *forenses* o *mercatores* servían indiferentemente para designar a los habitantes de las ciudades, y al *jus civile* o derecho urbano con frecuencia se le llama *jus fori* o derecho del lugar. La organización de los oficios y del comercio parece, pues, indudable que ha sido la organización primitiva de la burguesía europea.

Así, pues, cuando las ciudades se libertan de la tutela señorial, cuando el municipio se forma, el conjunto de los oficios, que había iniciado y preparado el movimiento, vino a ser la base de la constitución comunal. En efecto, «en casi todos los municipios, el sistema político y la elección de los magistrados se fundan en la división de los ciudadanos por grupos profesionales»[30]. Con frecuencia se votaba por grupos profesionales, y se escogían al mismo tiempo a los jefes de la corporación y del municipio.

> En Amiens, por ejemplo, los artesanos se reunían todos los años para elegir los jefes de cada corporación o bandera; los jefes elegidos nombraban en seguida doce escabinos, los cuales nombraban a otros doce; y todos juntos presentaban a su vez a los jefes de las corporaciones tres personas, entre las que éstos escogían al alcalde del municipio... En algunas ciudades la elección aún era más complicada, pero en todas ellas la organización política y municipal se hallaba estrechamente ligada a la organización del trabajo[31].

A la inversa, de igual manera que el municipio constituía un agregado de grupos de oficios, cada uno de éstos era un municipio en peque-

---

[28] Ob. cit., I, pág. 191.

[29] Véase Rietschel, *Markt und Stadt in ihrem rechtlichten Verhältniss,* Leipzig, 1897, *passim,* y todos los trabajos de Sohm sobre el particular.

[30] Rietschel, ob. cit., I, pág. 193.

[31] Ob. cit., I, pág. 183.

ño, pues habían sido el modelo del que la institución municipal nos ofrecía una forma mayor y más desenvuelta.

Ahora bien, sabemos lo que el municipio ha sido en la historia de nuestras sociedades, en las cuales ha constituido, con el tiempo, la piedra angular. Por consecuencia, si el municipio lo ha integrado una reunión de corporaciones y se ha formado según el tipo de la corporación, es ésta, en último análisis, la que ha servido de base a todo el sistema político surgido del movimiento municipal. Vemos de paso que ha crecido singularmente en importancia y en dignidad. Mientras que en Roma ha comenzado por hallarse casi fuera de las organizaciones normales, ha servido, por el contrario, a nuestras sociedades actuales de marco elemental. He aquí una nueva razón por la que nos negamos a ver en ella una especie de institución arcaica, destinada a desaparecer de la Historia, pues, si en el pasado la función desempeñada se ha hecho más vital a medida que el comercio y la industria se desenvolvían, es completamente inconcebible que los nuevos progresos económicos puedan tener por efecto negarle toda razón de ser. La hipótesis contraria tendría mayor justificación[32].

Mas otras enseñanzas se desprenden del rápido cuadro que acaba de ser trazado.

En primer lugar, permite entrever cómo la corporación ha caído pasajeramente en descrédito desde hace unos dos siglos y, por consecuencia, lo que debe llegar a ser para poder ocupar de nuevo su rango entre nuestras instituciones públicas. Acabamos de ver, en efecto, que, bajo la forma que tenía en la Edad Media, hallábase estrechamente ligada a la organización municipal. Esta solidaridad no produjo inconvenientes mientras los oficios mismos tuvieron un carácter municipal. En tanto que, en principio, artesanos y comerciantes tuvieron más o menos exclusivamente por clientes sólo a los habitantes de la ciudad o de los alrededores inmediatos, es decir, en tanto que el mercado fue principalmente local, el conjunto de los oficios, con su organización municipal, bastó para todas las necesidades. Pero ya no sucedió lo mismo una vez

---

[32] Es verdad que, cuando los oficios se organizan en castas, ocurre que, rápidamente, ocupan un lugar visible en la constitución social; tal es el caso de las sociedades de la India. Pero la casta no es la corporación. Es esencialmente un grupo familiar y religioso, no un grupo profesional. Tiene cada una su grado propio de religiosidad. Y, como la sociedad se encuentra organizada religiosamente, esta religiosidad, que depende de causas diversas, asigna a cada casta un rango determinado en el conjunto del sistema social. Mas su función económica nada significa en esta situación oficial (consúltese Bouglé, *Remarques sur le régime des castes, Année sociologique,* IV).

que la gran industria hubo nacido; como no tiene nada de especialmente urbano, no podía someterse a un sistema que no había sido creado para ella. En primer lugar, no tiene por necesidad su asiento en una ciudad; puede establecerse incluso fuera de toda aglomeración rural o urbana preexistente. Busca tan sólo el punto del territorio en que mejor se pueda alimentar y desde el que con mayor facilidad pueda irradiar. Además su campo de acción no se limita a región determinada alguna; su clientela se recluta en todas partes. Una institución tan absolutamente compenetrada con el municipio como lo estaba la vieja corporación no podía servir, pues, para encuadrar y regular una forma de actividad colectiva tan completamente extraña a la vida municipal.

Y, en efecto, desde que apareció la gran industria, se encontró, naturalmente, fuera del régimen corporativo, y ello fue, claro es, lo que hizo que los organismos profesionales se esforzaran, utilizando todos los medios, en impedir sus progresos. Sin embargo, no por eso se vio libre de toda reglamentación; durante los primeros tiempos el Estado desempeñó directamente, cerca de ella, un papel análogo al que las corporaciones desempeñaban cerca del pequeño comercio y de los oficios urbanos. A la vez que el poder real concedía a las manufacturas ciertos privilegios, las sometía, a cambio de ello, a su inspección, y es, precisamente, lo que quiere decir el título de reales industrias que se les concedía. Mas ya sabemos hasta qué punto el Estado es impropio para desempeñar tal función; esa tutela directa no podía dejar de llegar a ser comprensiva. Llegó incluso a ser imposible, desde el momento en que la gran industria alcanza un cierto grado de desarrollo y de diversidad; por eso los economistas clásicos reclamaron, y con razón, la supresión. Pero, si la corporación, tal como entonces existía, no podía adaptarse a esta nueva forma de la industria, y si el Estado no podía reemplazar a la antigua disciplina corporativa, no se deduce de ello el que toda disciplina fuera, desde entonces, inútil; lo único cierto era que la antigua corporación debía transformarse para continuar desempeñando su papel dentro de las nuevas condiciones de la vida económica. Desgraciadamente, no tuvo bastante flexibilidad para reformarse a tiempo; por esa razón fue destruida. Por no saber asimilarse a la nueva vida que se desenvolvía, la vida se fue de ella y llegó a ser lo que fue en vísperas de la Revolución, una especie de sustancia muerta, de cuerpo extraño, que sólo se mantenía en el organismo social por una fuerza de inercia. No es, pues, sorprendente que llegara un momento en que violentamente se la expulsara. Pero el destruirla no era un medio de dar satisfacción a las necesidades que no había sabido satisfacer. Y por eso la cuestión continúa todavía ante nosotros, más agudizada por un siglo de tanteos y experiencias infructuosas.

La obra del sociólogo no es la del hombre de Estado. No tenemos, pues, que exponer con detalle en qué debería consistir esta reforma. Nos bastará con indicar los principios generales tal como parecen resurgir de los hechos que preceden.

Lo que, ante todo, demuestra la experiencia del pasado es que los cuadros del grupo profesional deben siempre hallarse en relación con los de la vida económica; por haber faltado a esta condición, ha desaparecido el régimen corporativo. Puesto que el mercado, de municipal que era, se ha convertido en nacional e internacional, la corporación ha debido tomar la misma extensión. En lugar de limitarse únicamente a los artesanos de una ciudad, ha debido agrandarse en forma que comprendiera a todos los miembros de la profesión dispersos en toda la extensión del territorio[33], pues, sea cual fuere la región en que se encuentren, que habiten en la ciudad o en el campo, todos son solidarios unos de otros y participan en una vida económica. Puesto que esta vida común es, en ciertos aspectos, independiente de toda determinación territorial, es preciso que se cree un órgano apropiado que la dé expresión y que regularice el funcionamiento. En razón a sus dimensiones, un órgano semejante hallaríase necesariamente en contacto y en relaciones directas con el órgano central de la vida colectiva, pues acontecimientos que tienen importancia como para interesar a toda una categoría de empresas industriales en un país, necesariamente producen repercusiones muy generales a las que el Estado no puede manifestarse extraño; esto lo lleva a intervenir. Por eso no carece de fundamento el que el poder real, instintivamente, tendiera a no dejar fuera de su acción a la gran industria, en cuanto la misma aparece. Era imposible que se desinteresara de una forma de actividad que, por su misma naturaleza, es siempre susceptible de afectar al conjunto de la sociedad. Pero esta acción reguladora, si es necesaria, no debe degenerar en una estrecha subordinación, como ocurrió en los siglos XVII y XVIII. Los dos órganos en relación deben permanecer distintos y autónomos: cada uno tiene sus funciones, que solo él propio puede desempeñar. Si corresponde a las asambleas de Gobierno fijar los principios generales de la legislación industrial, esas mismas asambleas son incapaces de diversificarlos con arreglo a las diferentes clases de industrias. Esta diversificación es la que constituye la principal misión de

---

[33] No hablamos de la organización internacional, la que, a consecuencia del carácter internacional del mercado, se desenvolvería necesariamente por encima de esta organización nacional, única que puede actualmente constituir una institución jurídica. La primera, en el estado presente del derecho europeo, no puede resultar más que de arreglos libres efectuados entre corporaciones nacionales.

la corporación[34]. Tal organización unitaria para el conjunto de un país no excluye, en manera alguna, la formación de órganos secundarios, comprendiendo a trabajadores similares de una misma región o de una misma localidad, y cuyo papel sería el de especializar más aún la reglamentación profesional según las necesidades locales o regionales. La vida económica podría reglamentarse y determinarse sin perder nada de su diversidad.

Por esto mismo, el régimen corporativo hallaríase protegido contra esa inclinación a la inmovilización que con frecuencia y justicia se le ha reprochado en el pasado, pues era un defecto que le venía del carácter estrechamente comunal de la corporación. Mientras se encontrara limitada al recinto mismo de la ciudad, era inevitable que deviniera prisionera de la tradición, lo mismo que la ciudad. Como en un grupo tan restringido las condiciones de vida son casi invariables, el hábito ejerce sobre las gentes y sobre las cosas un imperio sin contrapeso, y las novedades terminan incluso por inspirar temor. El tradicionalismo de las corporaciones no constituía, pues, más que un aspecto del tradicionalismo comunal y obedecía a las mismas razones de ser. Después, una vez que fue introducido en las costumbres, sobrevivió a las causas que le habían dado origen y que primitivamente lo justificaban. Por eso, cuando la concentración material y moral del país y la gran industria, que fue su consecuencia, abrieron los espíritus a nuevos deseos, despertaron nuevas necesidades, introdujeron en los gustos y en las modas una movilidad hasta entonces desconocida, la corporación, obstinadamente ligada a sus viejas costumbres, se encontró incapacitada para responder a esas nuevas exigencias. Pero las corporaciones nacionales, en razón misma a su dimensión y a su complejidad, no se hallarían expuestas a ese peligro. Muchos espíritus diferentes encontraríanse en ella en actividad, para que pudiera establecerse en la misma una uniformidad estacionaria. En un grupo

---

[34] Esta especialización no podría hacerse sin ayuda de asambleas electivas encargadas de representar a la corporación. En el estado actual de la industria, esas asambleas, así como los tribunales encargados de aplicar la reglamentación profesional, deberían, evidentemente, comprender a los representantes de los asalariados y a los representantes de los empresarios, como ya ocurre en los tribunales de *prud'hommes,* y ello en proporción a la importancia respectiva, atribuida por la opinión a esos dos factores de la producción. Pero, si es necesario que unos y otros se encuentren en los consejos directivos de la corporación, no es menos indispensable que, en la base de la organización corporativa, formen grupos distintos e independientes, pues sus intereses son con mucha frecuencia rivales y antagónicos. Para que puedan libremente tener conciencia, es preciso que la adquieran por separado. Los dos grupos así constituidos podrían después designar a sus representantes a las asambleas comunes.

formado de elementos numerosos y diversos, prodúcense sin cesar nuevos arreglos que constituyen otras tantas fuentes de novedades[35]. El equilibrio de una tal organización no tendría, pues, nada de rígido y, por consiguiente, se encontraría por modo natural en armonía con el equilibrio movible de las necesidades y de las ideas.

Es preciso, por lo demás, tener cuidado con creer que todo el papel de la corporación debe consistir en establecer reglas y aplicarlas. Sin duda que, doquier se forma un grupo, fórmase también una disciplina moral. Pero la institución de esa disciplina sólo es una de las numerosas maneras de manifestarse toda actividad colectiva. Un grupo no es únicamente una autoridad moral que regenta la vida de sus miembros; es también una fuente de vida *sui generis.* Despréndese de él un calor que calienta y reanima los corazones, que les abre a la simpatía, que hunde los egoísmos. Así, la familia ha sido en el pasado la legisladora de un derecho y de una moral en los que la severidad ha llegado con frecuencia hasta la rudeza extrema, al mismo tiempo que el medio donde los hombres han aprendido, por vez primera, a gustar las efusiones del sentimiento. Hemos visto igualmente cómo la corporación, tanto en Roma como en la Edad Media, despertó esas mismas necesidades y buscó el satisfacerlas. Las corporaciones del porvenir tendrán una complejidad de atribuciones todavía más grande, en razón al aumento de su amplitud. Alrededor de sus funciones propiamente profesionales vendrán a agruparse otras que actualmente corresponden a los municipios o a sociedades privadas. Tales son las funciones de asistencia, que, para desempeñarse bien, suponen entre los que asisten y los asistidos sentimientos de solidaridad, una cierta homogeneidad intelectual y moral, como fácilmente resulta de la práctica de una misma profesión. Muchas de las obras de educación (enseñanzas técnicas, enseñanzas de adultos, etc.) parece que deben encontrar en la corporación su medio natural. Lo mismo ocurre con alguna manifestación de la vida estética, pues parece, conforme a la naturaleza de las cosas, que esta forma noble del juego y de la recreación se desenvuelva a la vez que la vida seria, a la que debe servir de contrapeso y de reparación. En la práctica, vemos ya a sindicatos que son al mismo tiempo sociedades de socorros mutuos, a otros que fundan centros sociales en los que se organizan cursos, conciertos, representaciones dramáticas. La actividad corporativa puede, pues, ejercerse bajo las formas más variadas.

Hay incluso motivo para suponer que la corporación está llamada a convertirse en la base o una de las bases esenciales de nuestra organiza-

---

[35] Véase más adelante I, II, cap. III, párrafo 4.

ción política. Hemos visto, en efecto, que, si comienza produciéndose por fuera del sistema social, tiende a introducirse cada vez más profundamente en él, a medida que la vida económica se desenvuelve. Todo permite, pues, prever que, continuando realizándose el progreso en el mismo sentido, llegará a ocupar en la sociedad un lugar cada día más central y más preponderante. Fue en otro tiempo la división elemental de la organización comunal. Ahora que el municipio, de organismo autónomo que antes era, ha venido a perderse en el Estado, como el mercado local en el mercado nacional, ¿no es legítimo pensar que la corporación deberá también sufrir la transformación correspondiente y llegar a constituir la división elemental del Estado, la unidad política fundamental? La sociedad, en lugar de seguir siendo lo que hoy todavía es, un agregado de distritos territoriales yuxtapuestos, se convertirá en un vasto sistema de corporaciones nacionales. De partes muy diversas reclaman que los colegios electorales sean formados por profesiones y no por circunscripciones territoriales, y no cabe duda que, de esta manera, las asambleas políticas expresarían más exactamente la diversidad de los intereses sociales y sus relaciones; constituirían un resumen más fiel de la vida social en su conjunto. Pero decir que el país, para adquirir conciencia de sí mismo, debe agruparse por profesiones ¿no es reconocer que la profesión organizada o la corporación debería constituir el órgano esencial de la vida pública?

Rellenaríase de esta manera la grave laguna que más lejos señalamos en la estructura de las sociedades europeas, de la nuestra en particular[36]. Veremos, en efecto, cómo, a medida que avanza en la Historia, la organización que tiene por base agrupaciones territoriales (aldea o ciudad, distrito, provincia, etc.) se va, cada vez más, borrando. Sin duda que cada uno de nosotros pertenece a un municipio, a un departamento, pero los lazos que a ellos nos unen devienen más frágiles y débiles. Esas divisiones geográficas son, en su mayoría, artificiales y no despiertan ya en nosotros sentimientos profundos. El espíritu provincial ha desaparecido para no volver; el patriotismo de campanario ha llegado a constituir un arcaísmo que no es posible restaurar. Los asuntos municipales o provinciales no nos afectan y no nos apasionan ya, sino en la medida en que coinciden con nuestros asuntos profesionales. Nuestra actividad se extiende bastante más allá de esos grupos, excesivamente limitados para ella y, por otra parte, mucho de lo que en ellos sucede nos deja indiferentes. Hase de esta manera producido como un hundimiento espontáneo de la vieja

---

[36] Véase más adelante, lib. I, cap. VII, párrafo 3.°.

estructura social. Ahora bien, no es posible que esta organización interna desaparezca sin nada que la reemplace. Una sociedad compuesta por una polvareda infinita de individuos inorganizados, que un Estado hipertrofiado se esfuerza en encerrar y retener, constituye una verdadera monstruosidad sociológica. La actividad colectiva es siempre muy compleja para que pueda expresarse por el solo y único órgano del Estado; además, el Estado está muy lejos de los individuos; tiene con ellos relaciones muy externas e intermitentes para que le sea posible penetrar bien, dentro de las conciencias individuales y socializarlas interiormente. Por eso, dondequiera que el Estado sea el único medio de formación de los hombres en la práctica de la vida común inevitable que se desprendan de él, se desliguen los unos de los otros, y que, en igual medida, se disgregue la sociedad. Una nación no puede mantenerse como no se intercale, entre el Estado y los particulares, toda una serie de grupos secundarios que se encuentren lo bastante próximos de los individuos para atraerlos fuertemente a su esfera de acción y conducirlos así en el torrente general de la vida social. Acabamos de mostrar cómo los grupos profesionales son aptos para desempeñar esta función, y cómo todo les destina a ello. Concíbese, pues, hasta qué punto importa que, sobre todo en el orden económico, salgan de ese estado de inconsciencia y de inorganización en que desde hace siglos han permanecido, dado que las profesiones de esta clase absorben hoy día a la mayor parte de las fuerzas colectivas[37].

Tal vez estemos ahora en mejor disposición de explicar las conclusiones a que hemos llegado al final de nuestro libro sobre *El suicidio*[38]. Presentamos ya en él una fuerte organización corporativa como medio de remediar un mal, del que el progreso del suicidio, unido, por lo demás, a otros muchos síntomas, atestigua la existencia. Ciertas críticas

---

[37] No queremos, sin embargo, decir que las circunscripciones territoriales estén destinadas a desaparecer por completo, sino tan sólo que pasarán a un segundo plano. Las instituciones antiguas jamás se desvanecen ante las instituciones nuevas, hasta el punto de no dejar rastro. Persisten, no sólo porque sobrevivan, sino también por persistir algo de las necesidades a que respondían. La vecindad material constituirá siempre un lazo entre los hombres; por consiguiente, la organización política y social a base tertitorial subsistirá ciertamente. Sólo que no tendrá ya su actual preponderancia, precisamente porque ese lazo pierde fuerza. Por lo demás, antes hemos demostrado que, incluso en la base de la corporación, se encuentran siempre divisiones geográficas. Además, entre las diversas corporaciones de una misma localidad o de una misma región, habrá necesariamente relaciones especiales de solidaridad que reclamarán, en todo tiempo, una organización apropiada.

[38] *Le Suicide,* págs. 434 y sigs.

han encontrado que el remedio no era proporcionado a la extensión del mal. Pero es que se equivocan sobre la verdadera naturaleza de la corporación, sobre el lugar que le corresponde en el conjunto de nuestra vida colectiva, y sobre la grave anomalía que resulta de su desaparición. No han visto en ella más que una asociación utilitaria, cuyo efecto se limitará a un mejor arreglo de los intereses económicos, cuando, en realidad, debería ser el elemento esencial de nuestra estructura social. La ausencia de toda institución corporativa crea, pues, la organización de un pueblo como el nuestro, un vacío cuya importancia es difícil exagerar. Es todo un sistema de órganos necesarios al funcionamiento normal de la vida común el que nos falta. Un vicio tal de constitución no es, evidentemente, un mal local, limitado a una región de la sociedad; es una enfermedad *totius substantiae* que afecta a todo el organismo y, por consiguiente, la empresa que tenga por objeto ponerle término no puede dejar de producir las consecuencias más amplias. Es la salud general del cuerpo social la que está interesada.

No quiere esto, sin embargo, decir que la corporación sea una especie de panacea que pueda servir para todo. La crisis que sufrimos no obedece a una sola y única causa. Para que cese, no basta que se establezca una reglamentación cualquiera allí donde es necesaria; es preciso, además, que sea lo que deba ser, es decir, justa. Ahora bien, como más adelante diremos, «mientras haya ricos y pobres de nacimiento no podrá haber contrato justo», ni una justa distribución de las condiciones sociales[39]. Mas si la reforma corporativa no nos exime de otras reformas, es siempre la condición primera de su eficacia. Imaginemos, en efecto, que al fin sea realizada la condición primordial de la justicia ideal; supongamos que los hombres entran en la vida en un estado de perfecta igualdad económica, es decir, que la riqueza haya dejado por completo de ser hereditaria. Los problemas en medio de los cuales debatimos no serían por eso resueltos. En efecto, siempre habrá un artefacto económico y agentes diversos que colaborarán a su funcionamiento; será preciso, pues, determinar sus derechos y sus deberes, y ello para cada forma de industria. Se necesitará que en cada profesión se constituya un conjunto de reglas que fije la cantidad de trabajo, la remuneración justa de los diferentes funcionarios, su deber unos frente a otros y frente a la comunidad, etc. Y se estará entonces, no menos que ahora, en presencia de una tabla rasa. Porque la riqueza no se transmitiera en adelante con arreglo a los mismos principios de hoy, el estado de anarquía no habría desaparecido, pues no de-

---

[39] Véase más adelante, I, III, cap. II.

pende sólo de que las cosas están aquí más bien que allí, en tales manos más que en tales otras, sino de que la actividad a que dan ocasión o son el instrumento no está regulada, y no se reglamentará por encantamiento, desde el momento que sea útil, si las fuerzas necesarias para establecer esta reglamentación no han sido previamente suscitadas y organizadas.

Hay más; dificultades nuevas surgirían entonces que resultarían insolubles sin una organización corporativa. Hasta ahora, en efecto, era la familia la que, sea por la institución de la propiedad, sea por la institución de la herencia, aseguraba la continuidad de la vida económica; o bien poseía y explotaba los bienes de una manera indivisa, o bien, desde el momento en que el viejo comunismo familiar hubo sido roto, era ella quien los recibía, representada por los parientes más próximos, a la muerte del propietario[40]. En el primer caso, no había ni siquiera cambio por causa de muerte, y las relaciones de las cosas a las personas seguían siendo las que eran, sin modificarse siquiera por la renovación de las generaciones; en el segundo, el cambio se hacía automáticamente y no existía momento perceptible en que los bienes quedasen vacantes, sin manos que los utilizasen. Mas si la sociedad doméstica no debe ya desempeñar esa función, es necesario que otro órgano social la reemplace en el indispensable ejercicio de la misma, pues no hay más que un medio para impedir que el funcionamiento de las cosas se suspenda periódicamente, y es que un grupo perpetuo como la familia las posea y explote él mismo, o las reciba en cada defunción para transmitirlas, si hay lugar, a algún otro poseedor individual que las dé valor. Pero ya hemos dicho, y lo repetimos, hasta qué punto el Estado carece de condiciones para estas tareas económicas, harto especiales para él. Sólo hay, pues, el grupo profesional que pueda dedicarse a ellas útilmente.

Responde, en efecto, a los dos requisitos necesarios: está tan interesado en la vida económica que no puede menos de sentir todas las necesidades y, al mismo tiempo, tiene una permanencia por lo menos como la de la familia. Mas, para desempeñar esta misión, es preciso todavía que exista y que incluso haya adquirido bastante consistencia y madurez, a fin de estar a la altura del nuevo y complejo papel que le habría de incumbir.

---

[40] Es verdad que, allí donde el testamento existe, el propietario puede, por sí mismo, determinar la transmisión de sus bienes. Pero el testamento no es otra cosa que la facultad de derogar la regla del derecho sucesorio, y esta regla es la que constituye la norma con arreglo a la cual se efectúan las transmisiones. Estas derogaciones, por lo demás, generalmente son muy limitadas y son siempre la excepción.

Si, pues, el problema de las corporaciones no es el único que se impone a la atención pública, no hay otro, sin embargo, que requiera más urgencia: no podrán abordarse los demás sino después de resolver éste. Ninguna modificación un poco importante podrá introducirse en el orden jurídico si no se comienza por crear el órgano necesario para el establecimiento del nuevo derecho. Resulta por eso vano inclusive perder el tiempo investigando, con precisión excesiva, sobre lo que deberá ser ese derecho, pues, en el estado actual de nuestros conocimientos científicos, no podemos anticiparlo sino con groseras y siempre dudosas aproximaciones. ¡Cuánto más importa poner en seguida manos a la obra para constituir las fuerzas morales, únicas que podrán determinarlo al realizarlo!

Prefacio
de la primera edición

Este libro es, ante todo, un esfuerzo para tratar los hechos de la vida moral con arreglo a los métodos de las ciencias positivas. Pero se ha hecho de estas palabras un empleo que desnaturaliza el sentido y que no es el nuestro. Los moralistas que deducen su doctrina, no de un principio *a priori,* sino de algunas proposiciones tomadas a una o varias ciencias positivas, como la Biología, la Psicología, la Sociología, califican su moral de científica. No es ése el método que nos proponemos seguir. No queremos extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente. Los hechos morales constituyen fenómenos como los otros; consisten en reglas de acción que se reconocen en ciertos caracteres distintivos: debe, pues, ser posible observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar las leyes que los explican. Y es lo que vamos a hacer con algunos de ellos. Se objetará con la existencia de la libertad. Pero, si realmente ésta implica la negación de toda ley determinada, constituye un obstáculo infranqueable, no sólo para las ciencias psicológicas y sociales, sino para todas las ciencias, pues, como las voliciones humanas se hallan siempre ligadas a determinados movimientos exteriores, hace al determinismo tan ininteligible fuera como por dentro de nosotros. Sin embargo, nadie discute la posibilidad de las ciencias físicas y naturales. Reclamamos el mismo derecho para nuestra ciencia[41].

---

[41] Se nos ha reprochado (Beudant, *Le Droit individuel et l'Etat,* pág. 244) de haber calificado en alguna parte de sutil esta cuestión de la libertad. La expresión no salía de nosotros con un sentido de menosprecio. Si descartamos este problema, es únicamente porque la solución que se le dé, *sea cual fuere,* no es obstáculo para nuestras investigaciones.

Así entendida, esta ciencia no se encuentra en oposición con ninguna especie de filosofía, pues se coloca sobre un terreno completamente diferente. Es posible que la moral tenga algún fin trascendente que la experiencia no puede alcanzar; ocuparse de él es tarea que corresponde al metafísico. Pero lo que ante todo es cierto es que se desenvuelve en la historia y bajo el imperio de causas históricas, y que tiene una función en nuestra vida temporal. Si es tal o cual en un momento dado, débese a que las condiciones en que entonces vivían los hombres no permiten que sea de otra manera, y la prueba está en que cambia cuando esas condiciones cambian, y sólo en ese caso. Hoy no es posible creer que la evolución moral consista en el desenvolvimiento de una misma idea que, confusa e indecisa en el hombre primitivo, se aclara y precisa poco a poco mediante el progreso espontáneo de las luces. Si los antiguos romanos no tenían la concepción amplia de la humanidad que nosotros actualmente tenemos, no es a consecuencia de un error debido a la limitación de su inteligencia; es que tales ideas eran incompatibles con la naturaleza de la ciudad romana. No podía darse nuestro cosmopolitismo, lo mismo que una planta no puede germinar en un suelo incapaz de sostenerla, y tendría además que ser para ella un principio mortal. A la inversa, si después ha hecho su aparición, no ha sido a consecuencia de descubrimientos filosóficos; no es que nuestros espíritus se hayan abierto a verdades que desconocían: es que se han producido cambios en la estructura de las sociedades, que han hecho necesaria esa variación en las costumbres. La moral se forma, pues, se transforma y se mantiene por razones de orden experimental; sólo esas razones son las que la ciencia de la moral quiere determinar.

Mas, por el hecho de que nos propongamos estudiar ante todo la realidad, no se deduce que renunciemos a mejorarla: estimaríamos que nuestras investigaciones no merecerían la pena si no hubieran de tener más que un interés especulativo. Si separamos con cuidado los problemas teóricos de los problemas prácticos, no es para abandonar a estos últimos: es, por el contrario, para ponernos en estado de resolverlos mejor. Es corriente tachar de impotentes para formar un ideal a cuantos intentan estudiar la moral científicamente. Se dice que su respeto por el hecho no les permite rebasarlo; que pueden observar lo que es, pero no suministrarnos reglas de conducta para el porvenir. Esperamos que este libro, cuando menos, servirá para deshacer ese prejuicio, pues veráse en él cómo la ciencia puede ayudarnos a encontrar el sentido en que debemos orientar nuestra conducta, a determinar el ideal hacia el que confusamente tendemos. Sólo que no nos elevaremos a ese ideal sino después de haber observado la realidad y sacarlo de ella; mas ¿es posible proceder

de otra manera? Ni los idealistas más intemperantes pueden seguir otro método, pues el ideal sobre nada descansa si no tiene sus raíces en la realidad. Toda la diferencia está en que la estudian en forma muy somera; hasta se contentan frecuentemente con erigir un movimiento de su sensibilidad, una aspiración un poco viva de su corazón, *que, por consiguiente, no constituye más que un hecho,* en una especie de imperativo ante el cual inclinan su razón y nos piden que inclinemos la nuestra.

Se objeta que el método de observación carece de reglas para juzgar los hechos recogidos. Pero esta regla se desprende de los hechos mismos, según tendremos ocasión de probar. En primer lugar, hay un estado de salud moral que sólo la ciencia puede determinar con competencia y, como en parte alguna está íntegramente realizado, constituye ya un ideal el buscarlo y aproximarse a él. Además, las condiciones de ese estado cambian, porque las sociedades se transforman y los problemas prácticos más graves que tenemos que resolver consisten, precisamente, en determinarlo de nuevo, en función a los cambios que se han efectuado en el medio. Ahora bien, la ciencia, proporcionándonos la ley de las variaciones por las cuales ha pasado ya, nos permite anticipar las que están en vías de producirse y que el nuevo orden de cosas reclama. Si sabemos en qué sentido evoluciona el derecho de propiedad a medida que las sociedades se hacen más voluminosas y más densas, y si algún nuevo crecimiento de volumen y de densidad hace necesarias nuevas modificaciones, podemos preverlas y, al preverlas, desearlas por adelantado. En fin, comparando el tipo normal con sí mismo —operación estrictamente científica—, podremos encontrar que no está enteramente de acuerdo consigo propio, que contiene contradicciones, es decir, imperfecciones, y se busca eliminarlas o corregirlas; he aquí un nuevo objetivo que la ciencia ofrece a la voluntad. —Mas, se dirá, la ciencia prevé, pero no manda. Es verdad, sólo nos dice lo que es necesario para la vida. Pero ¿cómo no ver que, *suponiendo que el hombre quiera vivir,* una operación muy sencilla transforma inmediatamente las leyes que aquélla establece en reglas imperativas de conducta? Sin duda que cambia entonces su arte, pero el paso de la una a la otra se hace sin solución de continuidad. Queda por saber si debemos querer vivir; incluso, sobre esta cuestión última, la ciencia, creemos, no está muda[42].

Pero, si la ciencia de la moral no hace de nosotros espectadores indiferentes o resignados de la realidad, nos enseña al mismo tiempo a

---

[42] Insistimos sobre este punto más adelante, lib. II, cap. I, párrafo II.

tratarla con la más extremada prudencia; nos comunica un espíritu sabiamente conservador. Se ha podido, y con justicia, reprochar a ciertas teorías que se dicen científicas el ser subversivas y revolucionarias, pero es que no son científicas más que de nombre. En efecto, construyen, pero no observan. Ven en la moral, no un conjunto de hechos adquiridos, que es preciso estudiar, sino una especie de legislación siempre revocable que cada pensador establece de nuevo. La moral realmente practicada por los hombres no se considera entonces sino como una colección de hábitos, de prejuicios que no tienen valor como no sean conformes a la doctrina y, como esta doctrina se deriva de un principio que no se ha deducido de la observación de los hechos morales, sino que se ha tomado de ciencias extrañas, es inevitable el que, sobre más de un punto, contradiga el orden moral existente. Pero, menos que nadie, estamos expuestos a ese peligro, pues la moral constituye para nosotros un sistema de hechos realizados, ligado al sistema total del mundo. Ahora bien, un hecho no se cambia en un momento, incluso aun cuando ello fuera deseable. Además, como es solidario de otros hechos, no puede modificarse sin que los afecte, y es muy difícil calcular previamente el resultado final de esta serie de repercusiones; el espíritu más audaz se hace reservado ante la perspectiva de tales riesgos. En fin, y sobre todo, todo hecho de orden vital —como son los hechos morales— no puede generalmente durar si no sirve para algo, si no responde a alguna necesidad; mientras, pues, no se haga la prueba en contrario, tiene derecho a nuestro respeto. Ocurre, sin duda, que no es todo lo que debe ser y que, por consiguiente, hay motivo para intervenir; acabamos de reconocerlo nosotros mismos. Pero la intervención es entonces limitada: tiene por objeto, no el construir en todas sus piezas una moral al lado o por encima de la que reina, sino corregir ésta o mejorarla parcialmente.

De esa manera desaparece la antítesis que con frecuencia se ha intentado establecer entre la ciencia y la moral, argumento temible con el que los místicos de todos los tiempos han querido oscurecer la razón humana. Para regular nuestras relaciones con los hombres, no es necesario recurrir a otros medios que a aquellos que nos sirven para regular nuestras relaciones con las cosas; la reflexión, metódicamente empleada, basta en uno y en otro caso. Lo que reconcilia a la ciencia y a la moral es la ciencia de la moral, pues, al mismo tiempo que nos enseña a respetar la realidad moral, nos proporciona los medios de mejorarla.

Creemos, pues, que la lectura de esta obra puede y debe abordarse sin desconfianza y segunda intención. Sin embargo, el lector debe contar con que encontrará en ella proposiciones que chocarán con ciertas opiniones admitidas. Como experimentamos la necesidad de comprender o

de creer comprender las razones de nuestra conducta, la reflexión se ha aplicado a la moral mucho antes que ésta haya llegado a ser objeto de ciencia. De este modo se nos ha hecho común una cierta manera de representarnos y explicarnos los hechos principales de la vida moral, que no tiene, por otra parte, nada de científica, pues se ha formado al azar y sin método, como resultado de exámenes someros, superficiales, hechos al pasar, por así decirlo. Si uno no se libra de esos juicios consagrados, es evidente que no deberá entrar en las consideraciones que siguen: la ciencia, aquí como en todas partes, supone una entera libertad de espíritu. Es preciso librarse de esas maneras de ver y juzgar, que un uso prolongado ha fijado en nosotros; es preciso someterse rigurosamente a la disciplina de la duda metódica. Esta duda no ofrece, por lo demás, peligro, pues recae, no sobre la realidad moral, que no se discute, sino sobre la explicación que proporciona una reflexión incompetente o mal informada.

Debemos imponernos el no admitir explicación alguna que no descanse sobre pruebas auténticas. Ya se juzgarán los procedimientos que hemos empleado para dar a nuestras demostraciones el mayor rigor posible. Para someter a la ciencia un orden de hechos, no basta observarlos con cuidado, describirlos, clasificarlos; es preciso también, lo que resulta bastante más difícil, encontrar, según la expresión de Descartes, «el lado por el cual son científicos», es decir, descubrir en ellos algún elemento objetivo que suponga una determinación exacta y, si ello es posible, la medida. Nos hemos esforzado en satisfacer a esta condición de toda ciencia. Ya se verá, especialmente, cómo hemos estudiado la solidaridad social a través del sistema de las reglas jurídicas; cómo, en la investigación de las causas, hemos descontado todo lo que se presta con exceso a juicios personales y a apreciaciones subjetivas, a fin de alcanzar ciertos hechos de estructura social bastante profunda para poder ser objetos de comprensión y, por consiguiente, de ciencia. Al mismo tiempo, nos hemos impuesto como ley renunciar al método con mucha frecuencia seguido por los sociólogos, según el cual, para probar su tesis, se contentan con citar, sin orden y al azar, un número más o menos grande de hechos favorables, sin preocuparse de los hechos contrarios; nosotros nos hemos preocupado de presentar verdaderas experiencias, es decir, comparaciones metódicas. Sin embargo, sean cuales fueren las precauciones que tomen, es indudable que tales ensayos no pueden ser todavía sino muy imperfectos; pero, por defectuosos que sean, pensamos que es necesario intentarlos. No hay, en efecto, más que un medio de hacer una ciencia, y es el de atreverse a ello pero con método. Sin duda que no es posible emprender semejante tarea si carecemos en absoluto de materia prima. Mas, por otra parte, se engaña con una vana esperanza quien crea que la

mejor manera de preparar su advenimiento es la de acumular primero con paciencia todos los materiales que ha de utilizar aquélla, pues no es posible saber cuáles son los que necesitará, como no tenga algún sentimiento de la misma y de sus necesidades, por consiguiente, como ella no exista.

En cuanto a la cuestión que ha dado origen a este trabajo, es la de las relaciones de la personalidad individual y de la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos, por contradictorios que parezcan, paralelamente se persiguen. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos ha parecido que lo que resuelve esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desenvolvimiento cada vez más considerable de la división del trabajo. He aquí cómo hemos sido llevados a hacer de esta última el objeto de nuestro estudio[43].

---

[43] No tenemos necesidad de recordar que la cuestión de la solidaridad social ha sido ya estudiada en la segunda parte del libro de M. Marion sobre la *Solidarité morale.* Pero M. Marion ha abordado el problema desde otro punto de vista; se ha dedicado sobre todo a presentar la realidad del fenómeno de la solidaridad.

Introducción

El problema

Aunque la división del trabajo no sea cosa que date de ayer, sin embargo, solamente a finales del siglo último es cuando las sociedades han comenzado a tener conciencia de esta ley, cuyos efectos sentían casi sin darse cuenta. Sin duda que en la Antigüedad muchos pensadores se apercibieron de su importancia[44], pero Adam Smith es el primero que ha ensayado hacer la teoría. Es él, además, quien creó este nombre que la ciencia social proporcionó más tarde a la Biología.

Hoy día se ha generalizado ese fenómeno hasta un punto tal que salta a la vista de todos. No hay que hacerse ya ilusiones sobre las tendencias de nuestra industria moderna; se inclina cada vez más a los mecanismos poderosos, a las grandes agrupaciones de fuerzas y de capitales y, por consecuencia, a la extrema división del trabajo. No solamente en el interior de las fábricas se han separado y especializado las ocupaciones hasta el infinito, sino que cada industria es ella misma una especialidad que supone otras especialidades. Adam Smith y Stuart Mill todavía esperaban que al menos la agricultura sería una excepción a la regla, y en ella veían el último asilo de la pequeña propiedad. Aun cuando en semejante materia convenga guardarse de generalizar con exceso, sin embargo, parécenos hoy difícil poner en duda que las principales ramas de la industria agrícola se encuentran cada vez más arrastradas en el movimiento general[45]. En fin, el mismo comercio se ingenia en seguir y reflejar, en todos sus matices, la diversidad infinita de las empresas industriales y, mientras esta evolución se realiza con una espontaneidad irreflexiva, los

---

[44] Οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶκ γίγνσται κοινωία, αλλ᾽ ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ καὶ δλως ἐτέρωκ οὔκ ἴσωκ *(Ética a Nicómaco. E,* 1133 *a,* 16).

[45] *Journal des Economistes,* noviembre de 1884, pág. 211.

economistas que escrutan las causas y aprecian los resultados, lejos de condenarla y combatirla, proclaman su necesidad. Ven en ella la ley superior de las sociedades humanas y la condición del progreso.

Pero la división del trabajo no es especial al mundo económico; se puede observar su influencia creciente en las regiones más diferentes de la sociedad. Las funciones políticas, administrativas, judiciales se especializan cada vez más. Lo mismo ocurre con las funciones artísticas y científicas. Estamos lejos del tiempo en que la Filosofía era la ciencia única; se ha fragmentado en una multitud de disciplinas especiales, cada una con su objeto, su método, su espíritu. «De medio siglo en medio siglo, los hombres que se han señalado en las ciencias se han hecho más especialistas»[46].

Mostrando la naturaleza de los estudios de que se habían ocupado los sabios más ilustres desde hace dos siglos, M. De Candolle observa que en la época de Leibniz y Newton

> apenas si le bastarían dos o tres designaciones para cada sabio; por ejemplo, astrónomo y físico, o matemático, astrónomo y físico, o bien no emplear más que términos generales como filósofo o naturalista. Y aun esto no habría bastado todavía. Los matemáticos y los naturalistas eran algunas veces eruditos o poetas. A fines del siglo XVIII habrían sido incluso necesarias designaciones múltiples para indicar exactamente qué tenían de notable en muchas categorías de ciencias y de letras hombres como Wolff, Haller, Carlos Bonnet. Esta dificultad en el siglo XIX ya no existe, o al menos es muy rara[47].

No solamente el sabio ya no cultiva simultáneamente ciencias diferentes, sino que incluso no abarca el conjunto de toda una ciencia. El círculo de sus investigaciones se restringe a un orden determinado de problemas, o incluso a un único problema. Al mismo tiempo, la función científica, que antes casi siempre se acumulaba con alguna otra más lucrativa, como la del médico, la del sacerdote, la del magistrado, la del militar, se basta cada vez más a sí misma. M. De Candolle prevé incluso, para un día no lejano, que la profesión de sabio y la de profesor, hasta hoy tan íntimamente unidas todavía, se disociarán definitivamente.

Las recientes especulaciones de la filosofía biológica han acabado por hacernos ver en la división del trabajo un hecho de una generalidad que los economistas que hablaron de ella por vez primera no hubieran

---

[46] De Candolle, *Histoire des Sciences el des Savants,* 2.ª ed., pág. 263.

[47] Ob. cit.

podido sospechar. Sábese, en efecto, después de los trabajos de Wolff, de Von Baer, de Milne-Edwards, que la ley de la división del trabajo se aplica a los organismos como a las sociedades; se ha podido incluso decir que un organismo ocupa un lugar tanto más elevado en la escala animal cuanto más especializadas son las funciones. Este descubrimiento ha tenido por efecto, a la vez, extender desmesuradamente el campo de acción de la división del trabajo y llevar sus orígenes a un pasado infinitamente lejano, puesto que llega a ser casi contemporáneo al advenimiento de la vida en el mundo. Ya no es tan sólo una institución social que tiene su fuente en la inteligencia y en la voluntad de los hombres; se trata de un fenómeno de biología general del que es preciso, parece, buscar sus condiciones en las propiedades esenciales de la materia organizada. La división del trabajo social ya no se presenta sino como una forma particular, de ese *processus* general, y las sociedades, conformándose a esta ley, ceden a una corriente nacida bastante antes que ellas y que conduce en el mismo sentido a todo el mundo viviente.

Un hecho semejante no puede, evidentemente, producirse sin afectar de manera profunda a nuestra constitución moral, pues el desenvolvimiento del hombre se hará en dos sentidos completamente diferentes, según nos abandonemos a ese movimiento o le ofrezcamos resistencia. Mas entonces una cuestión apremiante se presenta: entre esas dos direcciones, ¿cuál debemos querer? Nuestro deber ¿es buscar y llegar a constituir un ser acabado y completo, un todo que se baste a sí mismo, o bien, por el contrario, limitarnos a formar la parte de un todo, el órgano de un organismo? En una palabra, la división del trabajo, al mismo tiempo que es una ley de la Naturaleza, ¿es también una regla moral de la conducta humana y, si tiene este carácter, por qué causas y en qué medida? No es necesario demostrar la gravedad de este problema práctico, pues, sea cual fuere el juicio que se tenga sobre la división del trabajo, todo el mundo sabe muy bien que es y llega a ser cada vez más una de las bases fundamentales del orden social.

Este problema la conciencia moral de las naciones se lo ha planteado con frecuencia pero de una manera confusa y sin llegar a resolver nada. Dos tendencias contrarias encuéntranse en presencia, sin que ninguna de ellas llegue a tomar sobre la otra una preponderancia que no deje lugar a dudas.

Parece, sin duda, que la opinión se inclina cada vez más a hacer de la división del trabajo una regla imperativa de conducta, a imponerla como un deber. Los que se sustraen a la misma no son, es verdad, castigados con una pena precisa, fijada por la ley, pero se los censura. Han pasado los tiempos en que parecíanos ser el hombre perfecto aquel que,

interesándose por todo sin comprometerse exclusivamente en nada, y siendo capaz de gustarlo y comprenderlo todo, encontraba el medio de reunir y de condensar en él lo que había de más exquisito en la civilización. Hoy día esta cultura general, antes tan alabada, no nos produce otro efecto que el de una disciplina floja y relajada[48]. Para luchar contra la naturaleza, tenemos necesidad de facultades más vigorosas y de energías más productivas. Queremos que la actividad, en lugar de dispersarse sobre una superficie amplia, se concentre y gane en intensidad cuanto pierde en extensión. Desconfiamos de esos talentos excesivamente movibles que, prestándose por igual a todos los empleos, rechazan elegir un papel determinado y atenerse a él sólo. Sentimos un alejamiento hacia esos hombres cuyo único cuidado es organizar y doblegar todas sus facultades pero sin hacer de ellas ningún uso definido y sin sacrificar alguna, como si cada uno de ellos debiera bastarse a sí mismo y formar un mundo independiente. Nos parece que ese estado de desligamiento y de indeterminación tiene algo de antisocial. El buen hombre de otras veces no es para nosotros más que un diletante, y negamos al diletantismo todo valor moral; vemos más bien la perfección en el hombre competente que busca, no el ser completo, sino el producir, que tiene una tarea delimitada y que se consagra a ella, que está a su servicio, traza su surco. «Perfeccionarse —dice M. Secrétan— es aprender su papel, es hacerse capaz de llenar su función... La medida de nuestra perfección no se encuentra ya en producirnos una satisfacción a nosotros mismos, en los aplausos de la muchedumbre o en la sonrisa de aprobación de un diletantismo preciso, sino en la suma de servicios proporcionados y en nuestra capacidad para producirlos todavía[49]. Así, el ideal moral, de uno, de simple y de impersonal que era, se va diversificando cada vez más. No pensamos ya que el deber exclusivo del hombre sea realizar en él las cualidades del hombre en general; creemos que está no menos obligado a tener las de su empleo. Un hecho, entre otros, hace sensible este estado de opinión, y es el carácter cada vez más especial que toma la educación. Juzgamos cada vez más necesario no someter a todos nuestros hijos a una cultura uniforme, como si todos debieran llevar una misma vida, sino formarlos de manera diferente, en vista de las funciones diferentes que están llamados a cumplir. En resumen, desde uno de sus aspectos, el

---

[48] Se ha interpretado a veces este pasaje como si implicara una condenación absoluta de toda especie de cultura general. En realidad, como del contexto se deduce, no hablamos aquí más que de la cultura humanista, que es una cultura general, sin duda, pero no la única posible.

[49] *Le Principe de la morale,* pág. 189.

imperativo categórico de la conciencia moral está en vías de tomar la forma siguiente: «Ponte en estado de llenar útilmente una función determinada».

Pero, en relación con esos hechos, pueden citarse otros que los contradicen. Si la opinión pública sanciona la regla de la división del trabajo, no lo hace sin una especie de inquietud y vacilación. Aun cuando manda a los hombres especializarse, parece siempre temer que se especialicen demasiado. Al lado de máximas que ensalzan el trabajo intensivo, hay otras no menos extendidas que señalan los peligros.

> Es triste —dice Juan Bautista Say— darse cuenta de no haber jamás hecho que la decimoctava parte de un alfiler; y no se imaginen que únicamente el obrero, que durante toda la vida maneja una lima y un martillo, es quien así degenera en la dignidad de su naturaleza; lo mismo ocurre a aquel que por su profesión ejerce las facultades más sutiles del espíritu[50].

Desde comienzos del siglo, Lemontey[51], comparando la existencia del obrero moderno con la vida libre y amplia del salvaje, encontraba al segundo bastante más favorecido que al primero. Tocqueville no es menos severo. «A medida —dice— que el principio de la división del trabajo recibe una aplicación más completa, el arte hace progresos, el artesano retrocede»[52]. De una manera general, la máxima que nos ordena especializarnos hállase, por todas partes, como negada por el principio contrario, que nos manda realizar a todos un mismo ideal y que está lejos de haber perdido toda su autoridad. Sin duda, en principio, este conflicto nada tiene que deba sorprender. La vida moral, como la del cuerpo y el espíritu, responde a necesidades diferentes e incluso contradictorias; es natural, pues, que sea hecha, en parte, de elementos antagónicos que se limitan y se ponderan mutuamente. No deja de ser menos cierto que, con un antagonismo tan acusado, hay para turbar la conciencia moral de las naciones, ya que además es necesario que pueda explicarse de dónde procede una contradicción semejante.

Para poner término a esta indecisión, no recurrimos al método ordinario de los moralistas que, cuando quieren decidir sobre el valor moral de un precepto, comienzan por presentar una fórmula general de la moralidad para confrontar en seguida el principio discutido. Sabemos

---

50 *Traité d'économie politique,* lib. I, cap. VIII.

51 *Raison on Folie,* capítulo sobre la influencia de la división del trabajo.

52 *La Democracia en América,* Madrid, Jorro, editor.

hoy lo que valen esas generalizaciones sumarias[53]. Formuladas al comienzo del estudio, antes de toda observación de los hechos, no tienen por objeto dar cuenta de los mismos, sino enunciar el principio abstracto de una legislación ideal completa. No nos dan, pues, un resumen de los caracteres esenciales que presenten realmente las reglas morales de tal sociedad o de tal tipo social determinado; expresan sólo la manera como el moralista se representa la moral. Sin duda que no dejan de ser instructivas, pues nos informan sobre las tendencias morales que están en vías de surgir en un momento determinado. Pero tienen sólo el interés de un hecho, no de una concepción científica. Nada autoriza a ver en las aspiraciones personales sentidas por un pensador, por reales que puedan ser, una expresión adecuada de la realidad moral. Traducen necesidades que nunca son más que parciales; responden a algún *desideratum* particular y determinado que la conciencia, por una ilusión que en ella es habitual, erige en un fin último o único. ¡Cuántas veces ocurre incluso que son de naturaleza mórbida! No debería uno, pues, referirse a ellas como a criterios objetivos que permiten apreciar la moralidad de las prácticas.

Necesitamos descartar esas deducciones que generalmente no se emplean sino para figurar un argumento y justificar, fuera de tiempo, sentimientos preconcebidos e impresiones personales. La única manera de apreciar objetivamente la división del trabajo es estudiarla primero en sí misma en una forma completamente especulativa, buscar a quién sirve y de quién depende; en una palabra, formarnos de ella una noción tan adecuada como sea posible. Hecho esto, hallarémonos en condiciones de compararla con los demás fenómenos morales y ver qué relaciones mantiene con ellos. Si encontramos que desempeña un papel semejante a cualquier otra práctica cuyo carácter moral y normal es indiscutible; que si, en ciertos casos, no desempeña ese papel es a consecuencia de desviaciones anormales; que las causas que la producen son también las condiciones determinantes de otras reglas morales, podemos llegar a la conclusión de que debe ser clasificada entre estas últimas. Y así, sin querer sustituirnos a la conciencia moral de las sociedades, sin pretender legislar en su lugar, podemos llevarle un poco de luz y disminuir sus perplejidades.

Nuestro trabajo se dividirá, pues, en tres partes principales.

Buscaremos primero cuál es la función de la división del trabajo, es decir, a qué necesidad social corresponde.

---

[53] En la primera edición de este libro hemos desenvuelto ampliamente las razones que, a nuestro juicio, prueban la esterilidad de este método. Creemos ahora poder ser más breves. Hay discusiones que no es preciso prolongar indefinidamente.

Determinaremos en seguida las causas y las condiciones de que depende.

Finalmente, como no habría sido objeto de acusaciones tan graves si realmente no se desviase con más o menos frecuencia del estado normal, buscaremos clasificar las principales formas anormales que presenta, a fin de evitar que sean confundidas con otras. Este estudio ofrecerá además el interés de que, como en Biología, lo patológico nos ayudará a comprender mejor lo fisiológico.

Por lo demás, si tanto se ha discutido sobre el valor moral de la división del trabajo, ha sido mucho menos por no estar de acuerdo sobre la fórmula general de la moralidad, que por haber descuidado las cuestiones de hecho que vamos a tocar. Se ha razonado siempre como si fueran evidentes; como si, para conocer la naturaleza, la actuación, las causas de la división del trabajo, bastara analizar la noción que cada uno de nosotros tiene. Un método semejante no tolera conclusiones científicas; así, desde Adam Smith, la teoría de la división del trabajo ha hecho muy pocos progresos.

> Sus continuadores —dice Schmoller[54]—, con una pobreza de ideas notable, se han ligado obstinadamente a sus ejemplos y a sus observaciones hasta el día en que los socialistas ampliaron el campo de sus observaciones y opusieron la división del trabajo en las fábricas actuales a la de los talleres del siglo XVIII. Pero, incluso ahí, la teoría no ha sido desenvuelta de una manera sistemática y profunda; las consideraciones tecnológicas o las observaciones de una verdad banal de algunos economistas no pudieron tampoco favorecer particularmente el desenvolvimiento de esas ideas.

Para saber lo que objetivamente es la división del trabajo, no basta desenvolver el contenido de la idea que nosotros nos hacemos sino que es preciso tratarla como un hecho objetivo, observarlo, compararlo, y veremos que el resultado de esas observaciones difiere con frecuencia del que nos sugiere el sentido íntimo[55].

---

[54] «La division des travail étudiée au point de vue historique», en la *Rev. d'écon. pol.,* 1889, pág. 567.

[55] Desde 1893 han aparecido o han llegado a nuestro conocimiento dos obras que interesan a la cuestión tratada en nuestro libro. En primer lugar, la *Sociale Differensierung* de Simmel (Leipzig, VII, pág. 147), en la que no es especialmente problema la división del trabajo, sino el *processus* de individualización, de una manera general. Hay después el libro de Bücher, *Die Entstekung der Volkswirtschaft,* recientemente traducido al francés bajo el título de *Études d'histoire et d'économiè politique* (París, Alcan, 1901), y en el cual varios capítulos están consagrados a la división del trabajo económico.

Libro primero

LA FUNCIÓN DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

Capítulo I

Método para determinar esta función

La palabra *función* se emplea en dos sentidos diferentes; o bien designa un sistema de movimientos vitales, abstracción hecha de sus consecuencias, o bien expresa la relación de correspondencia que existe entre esos movimientos y algunas necesidades del organismo. Así se habla de la función de digestión, de respiración, etc.; pero también se dice que la digestión tiene por función la incorporación al organismo de sustancias líquidas y sólidas destinadas a reparar sus pérdidas; que la respiración tiene por función introducir en los tejidos del animal los gases necesarios para el mantenimiento de la vida, etc. En esta segunda acepción entendemos la palabra. Preguntarse cuál es la función de la division del trabajo es, pues, buscar a qué necesidad corresponde; cuando hayamos resuelto esta cuestión, podremos ver si esta necesidad es de la misma clase que aquellas a que responden otras reglas de conducta cuyo carácter moral no se discute.

Si hemos escogido este término, es que cualquier otro resultaría inexacto o equívoco. No podemos emplear el de *fin o el de objeto* y hablar en último término de la división del trabajo, porque esto equivaldría a suponer que la división del trabajo existe *en vista de los resultados* que vamos a determinar. El de resultados o el de efectos no deberá tampoco satisfacernos porque no despierta idea alguna de correspondencia. Por el contrario, las palabras *rol* o *función* tienen la gran ventaja de llevar implícita esta idea pero sin prejuzgar nada sobre la cuestión de saber cómo esta correspondencia se establece, si resulta de una adaptación intencional y preconcebida o de un arreglo tardío. Ahora bien, lo que nos importa es saber si existe y en qué consiste, no si ha sido antes presentida ni incluso si ha sido sentida con posterioridad.

I

Nada parece más fácil, a primera vista, como determinar el papel de la división del trabajo. ¿No son sus esfuerzos conocidos de todo el mundo? Puesto que aumenta a la vez la fuerza productiva y la habilidad del trabajador, es la condición necesaria para el desenvolvimiento intelectual y material de las sociedades; es la fuente de la civilización. Por otra parte, como con facilidad se concede a la civilización un valor absoluto, ni se sueña en buscar otra función a la división del trabajo.

Que produzca realmente ese resultado es lo que no se puede pensar en discutir. Pero, si no tuviera otro y no sirviera para otra cosa, no habría razón alguna para atribuirle un carácter moral.

En efecto, los servicios que así presta son casi por completo extraños a la vida moral, o al menos no tienen con ella más que relaciones muy indirectas y muy lejanas. Aun cuando hoy esté muy en uso responder a las diatribas de Rousseau con ditirambos en sentido inverso, no se ha probado todavía que la civilización sea una cosa moral. Para dirimir la cuestión, no puede uno referirse a análisis de conceptos que son necesariamente subjetivos; sería necesario conocer un hecho que pudiera servir para medir el nivel de la moralidad media y observar en seguida cómo cambia a medida que la civilización progresa. Desgraciadamente, nos falta esta unidad de medida, pero poseemos una para la inmoralidad colectiva. La cifra media de suicidios, de crímenes de toda especie, puede servir, en efecto, para señalar el grado de inmoralidad alcanzado en una sociedad dada. Ahora bien, si se hace la experiencia, no resulta en honor de la civilización, puesto que el número de tales fenómenos mórbidos parece aumentar a medida que las artes, las ciencias y la industria progresan[1]. Sería, sin duda, una ligereza sacar de este hecho la conclusión de que la civilización es inmoral, pero se puede, cuando menos, estar cierto de que, si tiene sobre la vida moral una influencia positiva y favorable, es bien débil.

Si, por lo demás, se analiza este *complexus* mal definido que se llama la civilización, se encuentra que los elementos de que está compuesto hállanse desprovistos de todo carácter moral.

Es esto sobre todo verdad, con relación a la actividad económica que acompaña siempre a la civilización. Lejos de servir a los progresos de

---

[1] Véase Alexander von Oettingen, *Moraslstatistik,* Erlangen, 1882, párrafos 37 y sigs.—Tarde, *Criminalité comparée,* cap. II (París, F. Alcan). Para los suicidios, véase más adelante (lib. II, cap. I, párrafo 2).

la moral, en los grandes centros industriales es donde los crímenes y suicidios son más numerosos; en todo caso es evidente que no presenta signos exteriores en los cuales se reconozcan los hechos morales. Hemos reemplazado las diligencias por los ferrocarriles, los barcos de vela por los transatlánticos, los pequeños talleres por las fábricas; todo ese gran desplegamiento de actividad se mira generalmente como útil, pero no tiene nada del moralmente obligatorio. El artesano y el pequeño industrial que resisten a esa corriente general y perseveran obstinadamente en sus modestas empresas cumplen con su deber tan bien como el gran industrial que cubre su país de fábricas y reúne bajo sus órdenes a todo un ejército de obreros. La conciencia moral de las naciones no se engaña: prefiere un poco de justicia a todos los perfeccionamientos industriales del mundo. Sin duda que la actividad industrial no carece de razón de ser; responde a necesidades, pero esas necesidades no son morales.

Con mayor razón ocurre esto en el arte, que es absolutamente refractario a todo lo que parezca una obligación, puesto que no es otra cosa que el dominio de la libertad. Es un lujo y un adorno que posiblemente es bueno tener pero que no está uno obligado a adquirir: lo que es superfluo no se impone. Por el contrario, la moral es el mínimum indispensable, lo estrictamente necesario, el pan cotidiano sin el cual las sociedades no pueden vivir. El arte responde a la necesidad que tenemos de expansionar nuestra actividad sin fin, por el placer de extenderla, mientras que la moral nos constriñe a seguir un camino determinado hacia un fin definido; quien dice obligación dice coacción. Así, aun cuando pueda estar animado por ideas morales o encontrarse mezclado en la evolución de fenómenos morales propiamente dichos, el arte no es moral en sí mismo. Quizá la observación llegaría incluso a establecer que en los individuos, como en las sociedades, un desenvolvimiento intemperante de las facultades estéticas es un grave síntoma desde el punto de vista de la moralidad.

De todos los elementos de la civilización, la ciencia es el único que, en ciertas condiciones, presenta un carácter moral. En efecto, las sociedades tienden cada vez más a considerar como un deber para el individuo el desenvolvimiento de su inteligencia, asimilando las verdades científicas establecidas. Hay, desde ahora, un cierto número de conocimientos que todos debemos poseer. No está uno obligado a lanzarse al gran torbellino industrial: no está uno obligado a ser artista, pero todo el mundo está obligado a no permanecer ignorante. Esta obligación hállase incluso tan fuertemente sentida que, en ciertas sociedades, no sólo se encuentra sancionada por la opinión pública, sino por la ley. No es, por lo demás, imposible entrever de dónde viene ese privilegio especial de la ciencia.

Y es que la ciencia no es otra cosa que la conciencia llevada a su más alto punto de claridad. Ahora bien, para que las sociedades puedan vivir en las condiciones de existencia que actualmente se les han formado, es preciso que el campo de la conciencia, tanto individual como social, se extienda y se aclare. En efecto, como los medios en que viven se hacen cada vez más complejos y, por consiguiente, cada vez más movibles, para durar es preciso que cambien con frecuencia. Por otra parte, cuanto más oscura es una conciencia, más refractaria es al cambio, porque no percibe con bastante rapidez la necesidad del cambio ni el sentido en que es necesario cambiar; por el contrario, una conciencia esclarecida sabe por adelantado prepararse la forma de adaptación. He aquí por qué es preciso que la inteligencia, guiada por la ciencia, tome una mayor parte en el curso de la vida colectiva.

Sólo que la ciencia que todo el mundo necesita así poseer no merece en modo alguno llamarse con este nombre. No es la ciencia; cuando más, la parte común y la más general. Se reduce, en efecto, a un pequeño número de conocimientos indispensables que a todos se exigen porque están al alcance de todos. La ciencia propiamente dicha pasa muy por encima de ese nivel vulgar. No sólo comprende lo que es una vergüenza ignorar, sino lo que es posible saber. No supone únicamente en los que la cultivan esas facultades medias que poseen todos los hombres, sino disposiciones especiales. Por consiguiente, no siendo asequible más que a un grupo escogido, no es obligatoria; es cosa útil y bella, pero no es tan necesaria que la sociedad la reclame imperativamente. Es una ventaja proveerse de ella; nada hay de inmoral en no adquirirla. Es un campo de acción abierto a la iniciativa de todos, pero en el que nadie está obligado a penetrar. Nadie está obligado a ser ni un sabio ni un artista. La ciencia está, pues, como el arte y la industria, fuera de la moral[2].

Si tantas controversias han tenido lugar sobre el carácter moral de la civilización, es que, con gran frecuencia, los moralistas no han tenido un criterio objetivo para distinguir los hechos morales de los hechos que no lo son. Es costumbre calificar de moral a todo lo que tiene alguna nobleza y algún precio, a todo lo que es objeto de aspiraciones un tanto elevadas, y gracias a esta extensión excesiva de la palabra se ha introducido la civilización en la moral. Pero es preciso que el dominio de la ética sea tan indeterminado; comprende todas las reglas de acción que se imponen

---

[2] «La característica esencial de lo bueno, comparado con lo verdadero, es, pues, la de ser obligatorio. Lo verdadero, tomado en sí mismo, no tiene ese carácter» (Janet, *Morale,* pág. 139).

imperativamente a la conducta y a las cuales está ligada una sanción, pero no va más allá. Por consiguiente, puesto que nada hay en la civilización que ofrezca ese criterio de la moralidad, moralmente es indiferente. Si, pues, la división del trabajo no tuviera otra misión que hacer la civilización posible, participaría de la misma neutralidad moral.

Por no ver generalmente otra función en la división del trabajo, es por lo que las teorías que se han presentado son, hasta ese punto, inconsistentes. En efecto, suponiendo que exista una zona neutra en moral, es imposible que la división del trabajo forme parte de la misma[3]. Si no es buena, es mala; si no es moral, no es moral. Si, pues, no sirve para otra cosa, se cae en insolubles antinomias, pues las ventajas económicas que presenta están compensadas por inconvenientes morales y, como es imposible sustraer una de otra a esas dos cantidades heterogéneas e incomparables, no se debería decir cuál de las dos domina sobre la otra, ni, por consiguiente, tomar partido. Se invocará la primacía de la moral para condenar radicalmente la división del trabajo. Pero, aparte de que esta *ultima ratio* es siempre un golpe de Estado científico, la evidente necesidad de la especialización hace imposible sostener una posición tal.

Hay más; si la división del trabajo no llena otra misión, no solamente no tiene carácter moral, sino que, además, no se percibe cuál sea su razón de ser. Veremos, en efecto, cómo por sí misma la civilización no tiene valor intrínseco y absoluto; lo que la hace estimable es que corresponde a ciertas necesidades. Ahora bien, y esta preposición se demostrará más adelante[4], esas necesidades son consecuencias de la división del trabajo. Como ésta no se produce sin un aumento de fatiga, el hombre está obligado a buscar, como aumento de reparaciones, esos bienes de la civilización que, de otra manera, no tendrían para él interés alguno. Si, pues, la división del trabajo no respondiera a otras necesidades que éstas, no tendría otra función que la de atenuar los efectos que ella misma produce, que curar las heridas que ocasiona. En esas condiciones podría ser necesario sufrirla, pero no habría razón para quererla, porque los servicios que proporcionaría se reducirían a reparar las pérdidas que ocasionare.

Todo nos invita, pues, a buscar otra función a la división del trabajo. Algunos hechos de observación corriente van a ponernos en camino de la solución.

---

[3] Puesto que se halla en antagonismo con una regla moral (véase «Introducción»).

[4] Véase lib. II, caps. I y V.

II

Todo el mundo sabe que amamos a quien se nos asemeja, a cualquiera que piense y sienta como nosotros. Pero el fenómeno contrario no se encuentra con menos frecuencia. Ocurre también muchas veces que nos sentimos atraídos por personas que no se nos parecen, y precisamente por eso. Estos hechos son, en apariencia, tan contradictorios, que siempre han dudado los moralistas sobre la verdadera naturaleza de la amistad y se han inclinado tanto hacia una como hacia otra de las causas. Los griegos se habían planteado ya la cuestión.

> La amistad —dice Aristóteles— da lugar a muchas discusiones. Según unos, consiste en una cierta semejanza, y los que se parecen se aman: de ahí ese proverbio de que las buenas yuntas *Dios las cría y ellas se juntan,* y algunos más por el estilo. Pero, según otros, al contrario, todos los que se parecen son modeladores los unos para los otros. Hay otras explicaciones buscadas más alto y tomadas de la consideración de la naturaleza. Así, Eurípides dice que la tierra desecada está llena de amor por la lluvia, y que el cielo sombrío, cargado de lluvia, se precipita con furor amoroso sobre la tierra. Heráclito pretende que no se puede ajustar más que aquello que se opone, que la más bella armonía nace de las diferencias, que la discordia es la ley de todo lo que ha de devenir[5].

Esta oposición de doctrinas prueba que existen una y otra amistad en la naturaleza. La desemejanza, como la semejanza, pueden ser causa de atracción. Sin embargo, no bastan a producir este efecto cualquier clase de desemejanzas. No encontramos placer alguno en encontrar en otro una naturaleza simplemente diferente de la nuestra. Los pródigos no buscan la compañía de los avaros, ni los caracteres rectos y francos la de los hipócritas y solapados; los espíritus amables y dulces no sienten gusto alguno por los temperamentos duros y agrios. Sólo, pues, existen diferencias de cierto género que mutuamente se atraigan; son aquellas que, en lugar de oponerse y excluirse, mutuamente se completan.

> Hay —dice M. Bain— un género de desemejanza que rechaza, otro que atrae, el uno tiende a llevar a la rivalidad, el otro conduce a la amistad... Si una (de las dos personas) posee una cosa que la otra no tiene, pero que desea tener, en ese hecho se encuentra el punto de partida para un atractivo positivo[6].

---

[5] *Ethique à Nic.,* VIII, I, 1155 *a,* 32.

[6] *Emotions et Volonté,* París, Alcan, pág. 135.

Así ocurre que el teórico de espíritu razonador y sutil tiene con frecuencia una simpatía especial por los hombres prácticos, de sentido recto, de intuiciones rápidas; el tímido por las gentes decididas y resueltas, el débil por el fuerte, y recíprocamente. Por muy bien dotados que estemos, siempre nos falta alguna cosa, y los mejores de entre nosotros tienen el sentimiento de su insuficiencia. Por eso buscamos entre nuestros amigos las cualidades que nos faltan, porque, uniéndonos a ellos, participamos en cierta manera de su naturaleza y nos sentimos entonces menos incompletos. Fórmanse así pequeñas asociaciones de amigos en las que cada uno desempeña su papel de acuerdo con su carácter, en las que hay un verdadero cambio de servicios. El uno protege, el otro consuela, éste aconseja, aquél ejecuta, y es esa división de funciones o, para emplear una expresión consagrada, esa división del trabajo, la que determina tales relaciones de amistad.

Vémonos así conducidos a considerar la división del trabajo desde un nuevo aspecto. En efecto, los servicios económicos que puede en ese caso proporcionar valen poca cosa al lado del efecto moral que produce, y su verdadera función es crear entre dos o más personas un sentimiento de solidaridad. Sea cual fuere la manera como ese resultado se obtuviere, sólo ella suscita estas sociedades de amigos y las imprime su sello.

La historia de la sociedad conyugal nos ofrece del mismo fenómeno un ejemplo más evidente todavía.

No cabe duda de que la atracción sexual sólo se hace sentir entre individuos de la misma especie, y el amor supone, con bastante frecuencia, una cierta armonía de pensamientos y sentimientos. No es menos cierto que lo que da a esa inclinación su carácter específico y lo que produce su particular energía no es la semejanza, sino la desemejanza de naturalezas que une. Por diferir uno de otro el hombre y la mujer, es por lo que se buscan con pasión. Sin embargo, como en el caso precedente, no es un contraste puro y simple el que hace surgir esos sentimientos recíprocos: sólo diferencias que se suponen y se completan pueden tener esta virtud. En efecto, el hombre y la mujer, aislados uno de otro, no son más que partes diferentes de un mismo todo concreto que reforman uniéndose. En otros términos, la división del trabajo sexual es la fuente de la solidaridad conyugal, y por eso los psicólogos han hecho justamente notar que la separación de los sexos había sido un acontecimiento capital en la evolución de los sentimientos; es lo que ha hecho posible la más fuerte quizá de todas las inclinaciones desinteresadas.

Hay más. La división del trabajo sexual es susceptible de ser mayor o menor, puede o no limitarse su alcance a los órganos sexuales y a algu-

nos caracteres secundarios que de ellos dependan, o bien, por el contrario, extenderse a todas las funciones orgánicas y sociales. Ahora bien, puede verse en la historia cómo se ha desenvuelto en el mismo sentido exactamente y de la misma manera que la solidaridad conyugal.

Cuanto más nos remontamos en el pasado, más se reduce la división del trabajo sexual. La mujer de esos tiempos lejanos no era, en modo alguno, la débil criatura que después ha llegado a ser con el progreso de la moralidad. Restos de osamentos prehistóricos atestiguan que la diferencia entre la fuerza del hombre y la de la mujer era en relación mucho más pequeña que hoy día lo es[7]. Ahora mismo todavía, en la infancia y hasta la pubertad, el esqueleto de ambos sexos no difiere de una manera apreciable: los rasgos dominantes son, sobre todo, femeninos. Si admitimos que el desenvolvimiento del individuo reproduce, resumiéndolo, el de la especie, hay derecho a conjeturar que la misma homogeneidad se encuentra en los comienzos de la evolución humana, y a ver en la forma femenina como una imagen aproximada de lo que originariamente era ese tipo único y común, del que la variedad masculina se ha ido destacando poco a poco. Viajeros hay que, por lo demás, nos cuentan que, en algunas tribus de América del Sur, el hombre y la mujer presentan en la estructura y aspecto general una semejanza que sobrepasa a todo lo que por otras partes se ve[8]. En fin, el doctor Lebon ha podido establecer directamente y con una precisión matemática esta semejanza original de los dos sexos por el órgano eminente de la vida física y psíquica, el cerebro. Comparando un gran número de cráneos escogidos en razas y sociedades diferentes, ha llegado a la conclusión siguiente:

> El volumen del cráneo del hombre y de la mujer, incluso cuando se comparan sujetos de la misma edad, de igual talla e igual peso, presenta considerables diferencias en favor del hombre, y esta desigualdad va igualmente en aumento con la civilización, en forma que, desde el punto de vista de la masa cerebral y, por consiguiente, de la inteligencia, la mujer tiende a diferenciarse cada vez más del hombre. La diferencia que existe, por ejemplo, entre el término medio de cráneos de varones y mujeres del París contemporáneo es casi el doble de la observada entre los cráneos masculinos y femeninos del antiguo Egipto[9].

---

[7] Topinard, *Anthropologie,* pág. 146.

[8] Véase Spencer, *Essais scientifiques,* trad. fran., París, Alcan, pág. 300. Waitz, en su *Anthropologie der Naturvölker,* I, 76, da cuenta de muchos hechos de la misma clase.

[9] *L'Homme et les Sociétés,* II, pág. 154.

Un antropólogo alemán, M. Bischoff, ha llegado en este punto a los mismos resultados[10].

Esas semejanzas anatómicas van acompañadas de semejanzas funcionales. En esas mismas sociedades, en efecto, las funciones femeninas no se distinguen claramente de las funciones masculinas; los dos sexos llevan, sobre poco más o menos, la misma existencia. Todavía existe un gran número de pueblos salvajes en que la mujer se mezcla en la vida política. Ello especialmente se observa en las tribus indias de América, como las de los iroqueses; los natchez[11], en Hawái, donde participa de mil maneras en la vida de los hombres[12]; en Nueva Zelanda; en Samoa. También se ve con frecuencia a las mujeres acompañar a los hombres a la guerra, excitarlos al combate e incluso tomar en él una parte muy activa. En Cuba, en el Dahomey, son tan guerreras como los hombres y se baten al lado de ellos[13]. Uno de los atributos que hoy día distingue a la mujer, la dulzura, no parece haberle correspondido primitivamente. Ya en algunas especies animales la hembra se hace más bien notar por el carácter contrario.

Ahora bien, en esos mismos pueblos el matrimonio se halla en un estado completamente rudimentario. Es incluso muy probable, sino absolutamente demostrado, que ha habido una época en la historia de la familia en que no existía matrimonio; las relaciones sexuales se anudaban y se rompían a voluntad, sin que ninguna obligación jurídica ligase a los cónyuges. En todo caso, conocemos un tipo familiar, que se encuentra relativamente próximo a nosotros[14], y en el que el matrimonio no está todavía sino en estado de germen indistinto: la familia maternal. Las relaciones de la madre con sus hijos se hallan muy definidas, pero las de ambos esposos son muy flojas. Pueden cesar en cuanto las partes quieran o, aún más bien, no se contratan sino por un tiempo limitado[15]. La fidelidad conyugal no se exige todavía. El matrimonio, o lo que así llamen, consiste únicamente en obligaciones de extensión limitada, y con frecuencia de corta duración, que ligan al marido a los padres de la mujer; se reduce, pues, a bien poca cosa. Ahora bien, en una sociedad dada, el

---

[10] *Das Gehirngewicht des Menschen, eine Studie,* Bonn, 1880.

[11] Waitz, *Anthropologie,* III, págs. 101-102.

[12] Íd., ob. cit., VI, pág. 121.

[13] Spencer, *Sociologie,* trad. fran., París, Alcan, III, pág. 391.

[14] La familia maternal ha existido indudablemente entre los germanos. Véase Dargun, *Mutterrecht un Raubehe im Germanischen Rechte,* Breslau, 1883.

[15] Véase principalmente Smith, *Marriage and Kinship in Early Arabia,* Cambridge, 1885, pág. 67.

conjunto de esas reglas jurídicas que constituyen el matrimonio no hace más que simbolizar el estado de la solidaridad conyugal. Si ésta es muy fuerte, los lazos que unen a los esposos son numerosos y complejos y, por consiguiente, la reglamentación matrimonial que tiene por objeto definirlos está también muy desenvuelta. Si, por el contrario, la sociedad conyugal carece de cohesión, si las relaciones del hombre y de la mujer son inestables e intermitentes, no pueden tomar una forma bien determinada y, por consiguiente, el matrimonio se reduce a un pequeño número de reglas sin rigor y sin precisión. El estado del matrimonio en las sociedades en que los dos sexos no se hallan sino débilmente diferenciados es testimonio, pues, de que la solidaridad conyugal es muy débil.

Por el contrario, a medida que se avanza hacia los tiempos modernos, se ve al matrimonio desenvolverse. La red de lazos que crea se extiende cada vez más; las obligaciones que sanciona se multiplican. Las condiciones en que puede celebrarse, y aquellas en las cuales se puede disolver, se delimitan con una precisión creciente, así como los efectos de esta disolución. El deber de fidelidad se organiza; impuesto primeramente sólo a la mujer, más tarde se hace recíproco. Cuando la dote aparece, reglas muy complejas vienen a fijar los derechos respectivos de cada esposo sobre su propia fortuna y sobre la del otro. Basta, por lo demás, lanzar una ojeada sobre nuestros códigos para ver el lugar importante que en ellos ocupa el matrimonio. La unión de los dos esposos ha dejado de ser efímera; no es ya un contacto exterior, pasajero y parcial, sino una asociación íntima, durable, con frecuencia incluso indisoluble, de dos existencias completas.

Ahora bien, es indudable que, al mismo tiempo, el trabajo sexual se ha dividido cada vez más. Limitado en un principio únicamente a las funciones sexuales, poco a poco se ha extendido a muchas otras. Hace tiempo que la mujer se ha retirado de la guerra y de los asuntos públicos, y que su vida se ha reconcentrado toda entera en el interior de la familia. Posteriormente su papel no ha hecho sino especializarse más. Hoy día, en los pueblos cultos, la mujer lleva una existencia completamente diferente a la del hombre. Se diría que las dos grandes funciones de la vida psíquica se han como disociado, que uno de los sexos ha acaparado las funciones afectivas y el otro las funciones intelectuales. Al ver, en ciertas clases, a las mujeres ocuparse de arte y literatura, como los hombres, se podría creer, es verdad, que las ocupaciones de ambos sexos tienden a ser homogéneas. Pero, incluso en esta esfera de acción, la mujer aporta su propia naturaleza, y su papel sigue siendo muy especial, muy diferente del papel del hombre. Además, si el arte y las letras comienzan a hacerse cosas femeninas, el otro sexo parece abandonarlas para entregarse más

especialmente a la ciencia. Podría, pues, muy bien suceder que la vuelta aparente a la homogeneidad primitiva no hubiera sido otra cosa que el comienzo de una nueva diferenciación. Además, esas diferencias funcionales se han hecho materialmente sensibles por las diferencias morfológicas que las han determinado. No solamente la talla, el peso, las formas generales son muy diferentes en el hombre y en la mujer, sino que el doctor Lebon ha demostrado, ya lo hemos visto, que con el progreso de la civilización el cerebro de ambos sexos se diferencia cada vez más. Según este observador, tal desviación progresiva se debería, a la vez, al desenvolvimiento considerable de los cráneos masculinos y a un estacionamiento o incluso una regresión de los cráneos femeninos.

> Mientras que —dice— el término medio de las gentes masculinas de París se clasifican entre los cráneos más grandes conocidos, el término medio de las femeninas se clasifica entre los cráneos más pequeños observados, muy por bajo del cráneo de las chinas, y apenas por encima del cráneo de las mujeres de Nueva Caledonia[16].

En todos esos ejemplos, el efecto más notable de la división del trabajo no es que aumente el rendimiento de las funciones divididas, sino que las hace más solidarias. Su papel, en todos esos casos, no es simplemente embellecer o mejorar las sociedades existentes, sino hacer posibles sociedades que sin ella no existirían. Si se retrotrae más allá de un cierto punto la división del trabajo sexual, la sociedad conyugal se desvanece para no dejar subsistir más que relaciones sexuales eminentemente efímeras; mientras los sexos no se hayan separado, no surgirá toda una forma de la vida social. Es posible que la utilidad económica de la división del trabajo influya algo en ese resultado, pero, en todo caso, sobrepasa infinitamente la esfera de intereses puramente económicos, pues consiste en el establecimiento de un orden social y moral *sui generis.* Los individuos están ligados unos a otros y, si no fuera por eso, serían independientes; en lugar de desenvolverse separadamente, conciertan sus esfuerzos; son solidarios, y de una solidaridad que no actúa solamente en los cortos instantes en que se cambian los servicios, sino que se extiende más allá. La solidaridad conyugal, por ejemplo, tal como hoy día existe en los pueblos más civilizados, ¿no hace sentir su acción a cada momento y en todos los detalles de la vida? Por otra parte, esas sociedades que crea la división del trabajo no pueden dejar de llevar su marca. Ya que tienen este origen especial, no cabe que se parezcan a las que de-

---

[16] Ob. cit., pág. 154.

termina la atracción del semejante por el semejante; deben constituirse de otra manera, descansar sobre otras bases, hacer llamamiento a otros sentimientos.

Si con frecuencia se las ha hecho consistir tan sólo en el cambio de relaciones sociales a que da origen la división del trabajo, ha sido por desconocer lo que el cambio implica y lo que de él resulta. Supone el que dos seres dependan mutuamente uno de otro, porque uno y otro son incompletos, y no hace más que traducir al exterior esta dependencia mutua. No es, pues, más que la expresión superficial de un estado interno y más profundo. Precisamente porque este estado es constante, suscita todo un mecanismo de imágenes que funciona con una continuidad que no varía. La imagen del ser que nos completa llega a ser en nosotros mismos inseparable de la nuestra, no sólo porque se asocia a ella con mucha frecuencia, sino, sobre todo, porque es su complemento natural: deviene, pues, parte integrante y permanente de nuestra conciencia, hasta tal punto que no podemos pasarnos sin ella y que buscamos todo lo que pueda aumentar su energía. De ahí que amemos la sociedad de aquello que representa, porque la presencia del objeto que expresa, haciéndolo pasar al estado de percepción actual, le da más relieve. Por el contrario, nos causan sufrimiento todas las circunstancias que, como el alejamiento o la muerte, pueden tener por efecto impedir la vuelta y disminuir la vivacidad.

Por corto que este análisis resulte, basta para mostrar que este mecanismo no es idéntico al que sirve de base a los sentimientos de simpatía cuya semejanza es la fuente. Sin duda, no puede haber jamás solidaridad entre otro y nosotros, salvo que la imagen de otro se une a la nuestra. Pero, cuando la unión resulta de la semejanza de dos imágenes, consiste entonces en una aglutinación. Las dos representaciones se hacen solidarias porque, siendo indistintas totalmente o en parte, se confunden y no forman más que una, y no son solidarias sino en la medida en que se confunden. Por el contrario, en los casos de división del trabajo, se hallan fuera una de otra y no están ligadas sino porque son distintas. Los sentimientos no deberían, pues, ser los mismos en los dos casos, ni las relaciones sociales que de ellos se derivan.

Vémonos así llevados a preguntarnos si la división del trabajo no desempeñará el mismo papel en grupos más extensos; si, en las sociedades contemporáneas en que ha adquirido el desarrollo que sabemos, no tendrá por función integrar el cuerpo social, asegurar su unidad. Es muy legítimo suponer que los hechos que acabamos de observar se reproducen aquí pero con más amplitud; que esas grandes sociedades políticas no pueden tampoco mantenerse en equilibrio sino gracias a la especiali-

zación de las tareas; que la división del trabajo es la fuente, si no única, al menos principal de la solidaridad social. En este punto de vista se había ya colocado Comte. De todos los sociólogos, dentro de lo que conocemos, es el primero que ha señalado en la división del trabajo algo más que un fenómeno puramente económico. Ha visto en ella «la condición más esencial para la vida social», siempre que se la conciba «en toda su extensión racional, es decir, que se la aplique al conjunto de todas nuestras diversas operaciones, sean cuales fueren, en lugar de limitarla, como es frecuente, a simples casos materiales». Considerada bajo ese aspecto, dice,

> conduce inmediatamente a contemplar, no sólo a los individuos y a las clases, sino también, en muchos respectos, a los diferentes pueblos, como participando a la vez, con arreglo a su propia manera y grado especial, exactamente determinado, en una obra inmensa y común cuyo inevitable desenvolvimiento gradual liga, por lo demás, también a los cooperadores actuales a la serie de sus predecesores, cualesquiera que hayan sido, e igualmente a la serie de sus diversos sucesores. La distribución continua de los diferentes trabajos humanos es la que constituye, principalmente, pues, la solidaridad social y la que es causa elemental de la extensión y de la complicación creciente del organismo social[17].

Si esta hipótesis fuera demostrada, la división del trabajo desempeñaría un papel mucho más importante que el que de ordinario se le atribuye. No solamente serviría para dotar a nuestras sociedades de un lujo, envidiable tal vez pero superfluo; sería una condición de su existencia. Gracias a ella o, cuando menos, principalmente a ella, se aseguraría su cohesión; determinaría los rasgos esenciales de su constitución. Por eso mismo, y aun cuando no estamos todavía en estado de resolver la cuestión con rigor, se puede desde ahora entrever, sin embargo, que, si la función de la división del trabajo es realmente tal, debe tener un carácter moral, pues las necesidades de orden, de armonía, de solidaridad social pasan generalmente por ser morales.

Pero, antes de examinar si esta opinión común es fundada, es preciso comprobar la hipótesis que acabamos de emitir sobre el papel de la división del trabajo. Veamos si, en efecto, en las sociedades en que vivimos es de ella de quien esencialmente deriva la solidaridad social.

---

[17] *Cours de philosophie positive,* IV, pág. 425. Ideas análogas se encuentran en Schaeffle, *Ban said Leben des socialen Kœrpers,* II, *passim,* y Clément, *Science sociale,* I, págs. 235 y sigs.

III

Mas ¿cómo procederemos para esta comprobación?

No tenemos solamente que investigar si, en esas clases de sociedades, existe una solidaridad social originaria de la división del trabajo. Trátase de una verdad evidente, puesto que la división del trabajo está en ellas muy desenvuelta y produce la solidaridad. Pero es necesario, sobre todo, determinar en qué medida la solidaridad que produce contribuye a la integración general de la sociedad, pues sólo entonces sabremos hasta qué punto es necesaria, si es un factor esencial de la cohesión social, o bien, por el contrario, si no es más que una condición accesoria y secundaria. Para responder a esta cuestión es preciso, pues, comparar ese lazo social con los otros, a fin de calcular la parte que le corresponde en el efecto total, y para eso es indispensable comenzar por clasificar las diferentes especies de solidaridad social.

Pero la solidaridad social es un fenómeno completamente moral que, por sí mismo, no se presta a observación exacta ni, sobre todo, al cálculo. Para proceder tanto a esta clasificación como a esta comparación, es preciso, pues, sustituir el hecho interno que se nos escapa, con un hecho externo que lo simbolice, y estudiar el primero a través del segundo.

Ese símbolo visible es el derecho. En efecto, allí donde la solidaridad social existe, a pesar de su carácter inmaterial, no permanece en estado de pura potencia, sino que manifiesta su presencia mediante efectos sensibles. Allí donde es fuerte, inclina fuertemente a los hombres unos hacia otros, los pone frecuentemente en contacto, multiplica las ocasiones que tienen de encontrarse en relación. Hablando exactamente, dado el punto a que hemos llegado, es difícil decir si es ella la que produce esos fenómenos o, por el contrario, si es su resultado; si los hombres se aproximan porque ella es enérgica, o bien si es enérgica por el hecho de la aproximación de éstos. Mas, por el momento, no es necesario dilucidar la cuestión, y basta con hacer constar que esos dos órdenes de hechos están ligados y varían al mismo tiempo y en el mismo sentido. Cuanto más solidarios son los miembros de una sociedad, más relaciones diversas sostienen, bien unos con otros, bien con el grupo colectivamente tomado, pues, si sus encuentros fueran escasos, no dependerían unos de otros más que de una manera intermitente y débil. Por otra parte, el número de esas relaciones es necesariamente proporcional al de las reglas jurídicas que las determinan. En efecto, la vida social, allí donde existe de una manera permanente, tiende inevitablemente a tomar una forma definida

y a organizarse, y el derecho no es otra cosa que esa organización, incluso en lo que tiene de más estable y preciso[18]. La vida general de la sociedad no puede extenderse sobre un punto determinado sin que la vida jurídica se extienda al mismo tiempo y en la misma relación. Podemos, pues, estar seguros de encontrar reflejadas en el derecho todas las variedades esenciales de la solidaridad social.

Ciertamente, se podría objetar que las relaciones sociales pueden establecerse sin revestir por esto una forma jurídica. Hay algunas en que la reglamentación no llega a ese grado preciso y consolidado; no están por eso indeterminadas, pero, en lugar de regularse por el derecho, sólo lo son por las costumbres. El derecho no refleja, pues, más que una parte de la vida social y, por consiguiente, no nos proporciona más que datos incompletos para resolver el problema. Hay más; con frecuencia ocurre que las costumbres no están de acuerdo con el derecho; continuamente se dice que atemperan los rigores, corrigen los excesos formalistas, a veces incluso que están animadas de un espíritu completamente distinto. ¿No podría entonces ocurrir que manifestaren otras clases de solidaridad social diferentes de las que exterioriza el derecho positivo?

Pero esta oposición no se produce más que en circunstancias completamente excepcionales. Para ello es preciso que el derecho no se halle en relación con el estado presente de la sociedad y que, por consiguiente, se mantenga, sin razón de ser, por la fuerza de la costumbre. En ese caso, en efecto, las nuevas relaciones que a su pesar se establecen no dejan de organizarse, pues no pueden durar si no buscan su consolidacion. Sólo que, como se hallan en conflicto con el antiguo derecho que persiste, no pasan del estado de costumbres y no llegan a entrar en la vida jurídica propiamente dicha. Así es como el antagonismo surge. Pero no puede producirse más que en casos raros y patológicos que no pueden incluso durar sin peligro. Normalmente las costumbres no se oponen al derecho, sino que, por el contrario, constituyen su base. Es verdad que a veces ocurre que nada se levanta sobre esta base. Puede haber relaciones sociales que sólo toleren esa reglamentación difusa procedente de las costumbres; pero es que carecen de importancia y de continuidad, salvo, bien entendido, los casos anormales a que acabamos de referirnos. Si, pues, es posible que existan tipos de solidaridad social que sólo puedan manifestar las costumbres, ciertamente, son muy secundarios; por el contrario, el derecho reproduce todos los que son esenciales, y son éstos los únicos que tenemos necesidad de conocer.

---

[18] Véase más adelante, libro III, cap. I.

¿Habrá quien vaya más lejos y sostenga que la solidaridad social no se halla toda ella en esas manifestaciones sensibles? ¿Que éstas no la expresan sino en parte e imperfectamente? ¿Que más allá del derecho y de la costumbre encuéntrase el estado interno de que aquélla procede y que, para conocerla de verdad, es preciso llegar hasta ella misma y sin intermediario? —Pero no podemos conocer científicamente las causas sino por los efectos que producen y, para mejor determinar la naturaleza, la ciencia no hace más que escoger entre esos resultados aquellos que son más objetivos y se prestan mejor a la medida. Estudia el calor a través de las variaciones de volumen que producen en los cuerpos los cambios de temperatura, la electricidad a través de sus fenómenos físico-químicos, la fuerza a través del movimiento. ¿Por qué ha de ser una excepción la solidaridad social?

¿Qué subsiste de ella, además, una vez que se la despoja de sus formas sociales? Lo que le proporciona sus caracteres específicos es la naturaleza del grupo cuya unidad asegura; por eso varía según los tipos sociales. No es la misma en el seno de la familia y en las sociedades políticas; no estamos ligados a nuestra patria de la misma manera que el romano lo estaba a la ciudad o el germano a su tribu. Puesto que esas diferencias obedecen a causas sociales, no podemos hacernos cargo de ellas más que a través de las diferencias que ofrecen los efectos sociales de la solidaridad. Si despreciamos, pues, estas últimas, todas esas variedades no se pueden distinguir, y no podremos ya percibir más que lo común a todas, a saber, la tendencia general a la sociabilidad, tendencia que siempre es y en todas partes la misma, y que no está ligada a ningún tipo social en particular. Pero este residuo no es más que una abstracción, pues la sociabilidad en sí no se encuentra en parte alguna. Lo que existe, y realmente vive, son las formas particulares de la solidaridad, la solidaridad doméstica, la solidaridad profesional, la solidaridad nacional, la de ayer, la de hoy, etc. Cada una tiene su naturaleza propia; por consiguiente, esas generalidades, no deberían, en todo caso, dar del fenómeno más que una explicación muy incompleta, puesto que necesariamente dejan escapar lo que hay de concreto y de vivo.

El estudio de la solidaridad depende, pues, de la Sociología. Es un hecho social que no se puede conocer bien sino por intermedio de sus efectos sociales Si tantos moralistas y psicólogos han podido tratar la cuestión sin seguir este método, es que han soslayado la dificultad. Han eliminado del fenómeno todo lo que tiene de más especialmente social para no retener más que el germen psicológico que desenvuelve. Es cierto, en efecto, que la solidaridad, aun siendo ante todo un hecho social, depende de nuestro organismo individual. Para que pueda existir, es pre-

ciso que nuestra constitución física y psíquica la soporte. En rigor puede uno, pues, contentarse con estudiarla bajo este aspecto. Pero, en ese caso, no se ve de ella sino la parte más indistinta y menos especial; propiamente hablando, no es ella en realidad, es más bien lo que la hace posible.

No sería muy fecundo todavía en resultados este estudio abstracto. Mientras permanezca en estado de simple predisposición de nuestra naturaleza física, la solidaridad es algo demasiado indefinido para que se pueda fácilmente llegar a ella. Trátase de una virtualidad intangible que no ofrece un objeto a la observación. Para que adquiera forma comprensible, es preciso que se traduzcan al exterior algunas consecuencias sociales. Además, incluso en ese estado de indeterminación, depende de condiciones sociales que la explican y de las cuales, por consiguiente, no puede ser desligada. Por eso es muy raro que en los análisis de pura psicología no se encuentren mezclados algunos puntos de vista sociológicos. Así, por ejemplo, algunas palabras aluden a la influencia del *astado gregario* sobre la formación del sentimiento social en general[19]; o bien se indican rápidamente las principales relaciones sociales de que la solidaridad depende de la manera más manifiesta[20]. Sin duda que esas consideraciones complementarias, introducidas sin método, a título de ejemplos y siguiendo los azares de la sugestión, no son suficientes para dilucidar bastante la naturaleza social de la solidaridad. Pero, al menos, demuestran que el punto de vista sociológico se impone incluso a los psicólogos.

Nuestro metodo hállase, pues, trazado por completo. Ya que el derecho reproduce las formas principales de la solidaridad social, no tenemos sino que clasificar las diferentes especies del mismo, para buscar en seguida cuáles son las diferentes especies de solidaridad social que a aquéllas corresponden. Es, pues, probable que exista una que simbolice esta solidaridad especial de la que es causa la división del trabajo. Hecho esto, para calcular la parte de esta última, bastará comparar el número de reglas jurídicas que la expresan con el volumen total del derecho.

Para este trabajo no podemos servirnos de las distinciones utilizadas por los juristas. Imaginadas con un fin práctico, serán muy cómodas desde ese punto de vista, mas la ciencia no puede contentarse con tales clasificaciones empíricas y aproximadas. La más extendida es la que divide el derecho en derecho público y derecho privado; el primero tiene por misión regular las relaciones entre el individuo y el Estado; el segundo, las de los

---

[19] Bain, *Emotions et Volonté,* París, Alcan, págs. 117 y sigs.

[20] Spencer, *Principes de Pythologie,* París, Alcan, VIII parte, cap. V.

individuos entre sí. Pero, cuando se intenta encajar bien esos términos, la línea divisoria, que parecía tan clara a primera vista, se desvanece. Todo el derecho es privado en el sentido de que siempre y en todas partes se trata de individuos, que son los que actúan; pero, sobre todo, todo el derecho es público en el sentido de ser una función social, y de ser todos los individuos, aunque a título diverso, funcionarios de la sociedad. Las funciones maritales, paternas, etc., no están delimitadas ni organizadas de manera diferente a como lo están las funciones ministeriales y legislativas, y no sin razón el derecho romano calificaba la tutela de *munus publicum.* ¿Qué es, por lo demás, el Estado? ¿Dónde comienza y dónde termina? Bien sabemos cuánto se discute la cuestión; no es científico apoyar una clasificación fundamental sobre una noción tan oscura y poco analizada.

Para proceder metódicamente, necesitamos encontrar alguna característica que, aun siendo esencial a los fenómenos jurídicos, sea susceptible de variar cuando ellos varían. Ahora bien, todo precepto jurídico puede definir como una regla de conducta sancionada. Por otra parte, es evidente que las sanciones cambian según la gravedad atribuida a los preceptos, el lugar que ocupan en la conciencia pública, el papel que desempeñan en la sociedad. Conviene, pues, clasificar las reglas jurídicas según las diferentes sanciones que a ellas van unidas.

Las hay de dos clases. Consisten esencialmente unas en un dolor o, cuando menos, en una disminución que se ocasiona al agente; tienen por objeto perjudicarlo en su fortuna, o en su honor, o en su vida, o en su libertad, privarlo de alguna cosa de que disfruta. Se dice que son represivas; tal es el caso del derecho penal. Verdad es que las que se hallan ligadas a reglas puramente morales tienen el mismo carácter; sólo que están distribuidas, de una manera difusa, por todas partes indistintamente, mientras que las del derecho penal no se aplican sino por intermedio de un órgano definido; están organizadas. En cuanto a la otra clase, no implican necesariamente un sufrimiento del agente, sino que consisten tan sólo en *poner las cosas en su sitio,* en el restablecimiento de relaciones perturbadas bajo su forma normal, bien volviendo por la fuerza el acto incriminado al tipo de que se había desviado, bien anulándolo, es decir, privándolo de todo valor social. Se deben, pues, agrupar en dos grandes especies las reglas jurídicas, según les correspondan sanciones represivas organizadas, o solamente sanciones restitutivas. La primera comprende todo el derecho penal; la segunda, el derecho civil, el derecho mercantil, el derecho procesal, el derecho administrativo y constitucional, abstracción hecha de las reglas penales que en éstos puedan encontrarse.

Busquemos ahora a qué clase de solidaridad social corresponde cada una de esas especies.

Capítulo II

Solidaridad mecánica o por semejanzas

I

El lazo de solidaridad social a que corresponde el derecho represivo es aquel cuya ruptura constituye el crimen; llamamos con tal nombre a todo acto que, en un grado cualquiera, determina contra su autor esa reacción característica que se llama pena. Buscar cuál es ese lazo equivale a preguntar cuál es la causa de la pena o, con más claridad, en qué consiste esencialmente el crimen.

Hay, sin duda, crímenes de especies diferentes; pero entre todas esas especies hay, con no menos seguridad, algo de común. La prueba está en que la reacción que determinan por parte de la sociedad, a saber, la pena, salvo las diferencias de grado, es siempre y por todas partes la misma. La unidad del efecto nos revela la unidad de la causa. No solamente entre todos los crímenes previstos por la legislación de una sola y única sociedad, sino también entre todos aquellos que han sido y están reconocidos y castigados en los diferentes tipos sociales, existen seguramente semejanzas esenciales. Por diferentes que a primera vista parezcan los actos así calificados, es imposible que no posean algún fondo común. Afectan en todas partes de la misma manera a la conciencia moral de las naciones y producen en todas partes la misma consecuencia. Todos son crímenes, es decir, actos reprimidos con castigos definidos. Ahora bien, las propiedades esenciales de una cosa son aquellas que se observan por todas partes donde esta cosa existe y que sólo a ella pertenecen. Si queremos, pues, saber en qué consiste esencialmente el crimen, es preciso desentrañar los rasgos comunes que aparecen en todas las variedades criminológicas de los diferentes tipos sociales. No hay que prescindir de ninguna. Las concepciones jurídicas de las sociedades más inferiores no son menos dignas de interés

que las de las sociedades más elevadas; constituyen hechos igualmente instructivos. Hacer de ellas abstracción sería exponernos a ver la esencia del crimen allí donde no existe. El biólogo habría dado una definición muy inexacta de los fenómenos vitales si hubiera desdeñado la observación de los seres monocelulares; de la sola contemplación de los organismos y, sobre todo, de los organismos superiores, habría sacado la conclusión errónea de que la vida consiste esencialmente en la organización.

El medio de encontrar este elemento permanente y general no es, evidentemente, el de la enumeración de actos que han sido, en todo tiempo y en todo lugar, calificados de crímenes, para observar los caracteres que presentan. Porque si, dígase lo que se quiera, hay acciones que han sido universalmente miradas como criminales, constituyen una ínfima minoría y, por consiguiente, un método semejante no podría darnos del fenómeno sino una noción singularmente truncada, ya que no se aplicaría más que a excepciones[21]. Semejantes variaciones del derecho represivo prueban, a la vez, que ese carácter constante no debería encontrarse entre las propiedades intrínsecas de los actos impuestos o prohibidos por las reglas penales, puesto que presentan una tal diversidad, sino en las relaciones que sostienen con alguna condición que les es externa.

Se ha creído encontrar esta relación en una especie de antagonismo entre esas acciones y los grandes intereses sociales, y se ha dicho que las

---

[21] Es el método seguido por Garófalo. Parece, sin duda, renunciar a él cuando reconoce la imposibilidad de hacer una lista de hechos universalmente castigados *(Criminalogie,* pág. 5), lo que, por lo demás, es excesivo. Pero al fin lo acepta puesto que, en definitiva, para él el crimen natural es el que hiere los sentimientos que son en todas partes la base del derecho penal, es decir, la parte invariable del sentido moral, y sólo ella. Mas ¿por qué el crimen que hiere algún sentimiento particular en ciertos tipos sociales ha de ser menos crimen que los otros? Así Garófalo se ve llevado a negar el carácter de crimen a actos que han sido universalmente rechazados como criminales en ciertas especies sociales y, por consiguiente, a estrechar artificialmente los cuadros de la criminalidad. Resulta que su noción del crimen es singularmente incompleta. Es también muy fluctuante, pues el autor no hace entrar en sus comparaciones a todos los tipos sociales, sino que excluye un gran número que trata de anormales. Cabe decir de un hecho social que es anormal con relación al tipo de la especie, pero una especie no podrá ser anormal. Son dos palabras que protestan de verse acopladas. Por interesante que sea el esfuerzo de Garófalo para llegar a una noción científica del delito, no está hecho con un método suficientemente exacto y preciso. La expresión de *delito natural* que utiliza bien lo muestra. ¿Es que no son naturales todos los delitos? Tal vez en esto haya una nueva manifestación de la doctrina de Spencer, para quien la vida social no es verdaderamente natural más que en las sociedades industriales. Desgraciadamente, nada hay más falso.

reglas penales enunciaban para cada tipo social las condiciones fundamentales de la vida colectiva. Su autoridad procederá, pues, de su necesidad; por otra parte, como esas necesidades varían con las sociedades, explicaríase de esta manera la variabilidad del derecho represivo. Pero sobre este punto ya nos hemos explicado. Aparte de que semejante teoría deja al cálculo y a la reflexión una parte excesiva en la dirección de la evolución social, hay multitud de actos que han sido y son todavía mirados como criminales, sin que, por sí mismos, sean perjudiciales a la sociedad. El hecho de tocar un objeto *tabou,* un animal o un hombre impuro o consagrado, de dejar extinguirse el fuego sagrado, de comer ciertas carnes, de no haber inmolado sobre la tumba de los padres el sacrificio tradicional, de no pronunciar exactamente la fórmula ritual, de no celebrar ciertas fiestas, etc., etc., ¿por qué razón han podido constituir jamás un peligro social? Sin embargo, sabido es el lugar que ocupa en el derecho represivo de una multitud de pueblos la reglamentación del rito, de la etiqueta, del ceremonial, de las prácticas religiosas. No hay más que abrir el *Pentateuco* para convencerse y, como esos hechos se encuentran normalmente en ciertas especies sociales, no es posible ver en ellos ciertas anomalías o casos patológicos que hay derecho para despreciar.

Aun en el caso de que el acto criminal perjudique ciertamente a la sociedad, es preciso que el grado perjudicial que ofrezca se halle en relación regular con la intensidad de la represión que lo castiga. En el derecho penal de los pueblos más civilizados, el homicidio está universalmente considerado como el más grande de los crímenes. Sin embargo, una crisis económica, una jugada de bolsa, una quiebra pueden incluso desorganizar mucho más gravemente el cuerpo social que un homicidio aislado. Sin duda el asesinato es siempre un mal, pero no hay nada que pruebe que sea el mayor mal. ¿Qué significa un hombre menos en la sociedad? ¿Qué significa una célula menos en el organismo? Dícese que la seguridad general estaría amenazada para el porvenir si el acto permaneciera sin castigo; que se compare la importancia de ese peligro, por real que sea, con el de la pena; la desproporción es manifiesta. En fin, los ejemplos que acabamos de citar demuestran que un acto puede ser desastroso para una sociedad sin que se incurra en la más mínima represión. Esta definición del crimen es, pues, inadecuada, mírese como se la mire.

¿Se dirá, modificándola, que los actos criminales son aquellos que *parecen* perjudiciales a la sociedad que los reprime? ¿Que las reglas penales son manifestación, no de las condiciones esenciales a la vida social, sino de las que *parecen* tales al grupo que las observa? Semejante explicación nada explica, pues no nos enseña por qué en un gran número de

casos las sociedades se han equivocado y han impuesto prácticas que, por sí mismas, no eran ni útiles siquiera. En definitiva, esta pretendida solución del problema se reduce a un verdadero «truismo», pues, si las sociedades obligan así a cada individuo a obedecer a sus reglas, es evidentemente porque estiman, con razón o sin ella, que esta obediencia regular y puntual les es indispensable; la sostienen enérgicamente. Es como si se dijera que las sociedades juzgan las reglas necesarias porque las juzgan necesarias. Lo que nos hace falta decir es por qué las juzgan así. Si este sentimiento tuviera su causa en la necesidad objetiva de las prescripciones penales» o, al menos, en su utilidad, sería una explicación. Pero hállase en contradicción con los hechos; la cuestión, pues, continúa sin resolver.

Sin embargo, esta última teoría no deja de tener cierto fundamento; con razón busca en ciertos estados del sujeto las condiciones constitutivas de la criminalidad. En efecto, la única característica común a todos los crímenes es la de que consisten —salvo algunas excepciones aparentes que más adelante se examinarán— en actos universalmente reprobados por los miembros de cada sociedad. Se pregunta hoy día si esta reprobación es racional y si no sería más cuerdo ver en el crimen una enfermedad o un yerro. Pero no tenemos por qué entrar en esas discusiones; buscamos el determinar lo que es o ha sido, no lo que debe ser. Ahora bien, la realidad del hecho que acabamos de exponer no ofrece duda; es decir, que el crimen hiere sentimientos que, para un mismo tipo social, se encuentran en todas las conciencias sanas.

No es posible determinar de otra manera la naturaleza de esos sentimientos y definirlos en función de sus objetos particulares, pues esos objetos han variado infinitamente y pueden variar todavía[22]. Hoy día son los sentimientos altruistas los que presentan ese carácter de la manera más señalada, pero hubo un tiempo, muy cercano al nuestro, en que los sentimientos religiosos, domésticos, y otros mil sentimientos tradicionales, tenían exactamente los mismos efectos. Aún ahora es preciso que la simpatía negativa por otro sea la única, como quiere Garófalo, que produzca ese resultado. ¿Es que no sentimos, incluso en tiempo de paz, por el hombre que traiciona a su patria tanta aversión, al menos, como por el ladrón o el estafador? ¿Es que, en los países en que el sentimiento mo-

---

[22] No vemos la razón científica que Garófalo tiene para decir que los sentimientos morales actualmente adquiridos por la parte civilizada de la humanidad constituyen una moral «no susceptible de pérdida, sino de un desenvolvimiento siempre creciente» (pág. 9). ¿Qué es lo que permite que se pueda señalar de esa manera un límite a los cambios que se hagan en un sentido o en otro?

nárquico está vivo todavía, los crímenes de lesa majestad no suscitan una indignación general? ¿Es que, en los países democráticos, las injurias dirigidas al pueblo no desencadenan las mismas cóleras? No se debería, pues, hacer una lista de sentimientos cuya violación constituye el acto criminal; no se distinguen de los demás sino por este rasgo, que son comunes al término medio de los individuos de la misma sociedad. Así, las reglas que prohíben esos actos y que sanciona el derecho penal son las únicas a que el famoso axioma jurídico: «Nadie puede alegar ignorancia de la ley», se aplica sin ficción. Como están grabadas en todas las conciencias, todo el mundo las conoce y siente su fundamento. Cuando menos esto es verdad con relación al estado normal. Si se encuentran a adultos que ignoran esas reglas fundamentales o no reconocen su autoridad, una ignorancia tal, o una indocilidad tal, son síntomas irrefutables de perversión patológica; o bien, si ocurre que una disposición penal se mantiene algún tiempo, aun cuando sea rechazada por todo el mundo, es gracias a un concurso de circunstancias excepcionales, anormales, por consiguiente, y un estado de cosas semejante jamás puede durar.

Esto explica la manera particular de codificarse el derecho penal. Todo derecho escrito tiene un doble objeto: establecer ciertas obligaciones, definir las sanciones que a ellas están ligadas. En el derecho civil, y más generalmente en toda clase de derecho de sanciones restitutivas, el legislador aborda y resuelve con independencia los dos problemas. Primero determina la obligación con toda la precisión posible, y sólo después dice la manera como debe sancionarse. Por ejemplo, en el capítulo de nuestro Código Civil consagrado a los deberes respectivos de los esposos, esos derechos y esas obligaciones se enuncian de una manera positiva, pero no se dice qué sucede cuando esos deberes se violan por una u otra parte. Hay que ir a otro sitio a buscar esa sanción. A veces, incluso se sobrentiende. Así, el artículo 214 del Código Civil ordena a la mujer vivir con su marido: se deduce que el marido puede obligarla a reintegrarse al domicilio conyugal, pero esta sanción no está en parte alguna formalmente indicada. El derecho penal, por el contrario, sólo dicta sanciones, y no dice nada de las obligaciones a que aquéllas se refieren. No manda que se respete la vida del otro, sino que se castigue con la muerte al asesino. No dice desde un principio, como hace el derecho civil, he aquí el deber, sino que, en seguida, he aquí la pena. Sin duda que, si la acción se castiga, es que es contraria a una regla obligatoria, pero esta regla no está expresamente formulada. Para que así ocurra, no puede haber más que una razón: que la regla es conocida y está aceptada por todo el mundo. Cuando un derecho consuetudinario pasa al estado de derecho escrito y se codifica, es porque reclaman las cuestiones litigiosas

una solución más definida; si la costumbre continuara funcionando silenciosamente sin suscitar discusión ni dificultades, no habría razón para que se transformara. Puesto que el derecho penal no se codifica sino para establecer una escala gradual de penas, es porque puede dar lugar a dudas. A la inversa[23], si las reglas cuya violación castiga la pena no tienen necesidad de recibir una expresión jurídica, es que no son objeto de discusión alguna, es que todo el mundo siente su autoridad.

Es verdad que, a veces, el *Pentateuco* no establece sanciones, aun cuando, como veremos, no contiene más que disposiciones penales. Es el caso de los 10 mandamientos, tales como se encuentran formulados en el capítulo XX del *Éxodo* y el capítulo V del *Deuteronomio*. Pero es que el *Pentateuco,* aunque hace el oficio de código, no es propiamente un código. No tiene por objeto reunir en un sistema único, y precisar en vista de la experiencia, reglas penales practicadas por el pueblo hebreo; tan no es una codificación que las diferentes partes de que se compone parecen no haber sido redactadas en la misma época. Es, ante todo, un resumen de las tradiciones de toda especie, mediante las cuales los judíos se explicaban a sí mismos y, a su manera, la génesis del mundo, de su sociedad y de sus principales prácticas sociales. Si enuncia, pues, ciertos deberes, que indudablemente estaban sancionados con penas, no es que fueran ignorados o desconocidos de los hebreos, ni que fuera necesario revelárselos; al contrario, puesto que el libro no es más que un tejido de leyendas nacionales, puede estarse seguro que todo lo que encierra estaba escrito en todas las conciencias. Pero se trataba esencialmente de reproducir, fijándolas, las creencias populares sobre el origen de esos preceptos, sobre las circunstancias históricas dentro de las cuales se creía que habían sido promulgadas, sobre las fuentes de su autoridad; ahora bien, desde ese punto de vista, la determinación de la pena es algo accesorio[24].

Por esa misma razón el funcionamiento de la justicia represiva tiende siempre a permanecer más o menos difuso. En tipos sociales muy diferenciados no se ejerce por un magistrado especial, sino que la sociedad entera participa en ella en una medida más o menos amplia. En las sociedades primitivas, en las que, como veremos, todo el derecho es penal, la asamblea del pueblo es la que administra justicia. Tal era el caso

---

[23] Cfr. Binding, *Die Normen und ihre Uebertretung,* Leipzig, 1872, I, págs. 6 y sigs.

[24] Las únicas excepciones verdaderas a esta particularidad del derecho penal se producen cuando es un acto de autoridad pública el que crea el delito. En ese caso el deber es generalmente definido, independientemente de la sanción; más adelante puede darse uno cuenta de la causa de esta excepción.

entre los antiguos germanos[25]. En Roma, mientras que los asuntos civiles correspondían al pretor, los asuntos criminales se juzgaban por el pueblo, primero por los comicios cuñados, y después, a partir de la ley de XII Tablas, por los comicios centuriados; hasta el fin de la República, y aunque de hecho hubiera delegado sus poderes a comisiones permanentes, permanece aquél, en principio, como juez supremo para esta clase de procesos[26]. En Atenas, bajo la legislación de Solón, la jurisdicción criminal correspondía en parte a los heliastas, vasto colegio que nominalmente comprendía a todos los ciudadanos por encima de los 30 años[27]. En fin, entre las naciones germanolatinas, la sociedad interviene en el ejercicio de esas mismas funciones representada por el jurado. El estado de difusión en que tiene que encontrarse esta parte del poder judicial sería inexplicable si las reglas cuya observancia asegura y, por consiguiente, los sentimientos a que esas reglas responden no estuvieran inmanentes en todas las conciencias. Es verdad que, en otros casos, hállase retenido por una clase privilegiada o por magistrados particulares. Pero esos hechos no disminuyen el valor demostrativo de los precedentes pues, de que los sentimientos colectivos no reaccionen más que a través de ciertos intermediarios, no se sigue que hayan cesado de ser colectivos para localizarse en un número restringido de conciencias. Mas esta delegación puede ser debida, ya a la mayor multiplicidad de los negocios, que necesita la institución de funcionarios especiales, ya a la extraordinaria importancia adquirida por ciertos personajes o ciertas clases, que se hacen intérpretes autorizados de los sentimientos colectivos.

Sin embargo, no se ha definido el crimen cuando se ha dicho que consiste en una ofensa a los sentimientos colectivos; los hay entre estos que pueden recibir ofensa sin que haya crimen. Así, el incesto es objeto de una aversión muy general y, sin embargo, se trata de una acción inmoral simplemente. Lo mismo ocurre con las faltas al honor sexual que comete la mujer fuera del estado matrimonial, o con el hecho de enajenar totalmente su libertad o de aceptar de otro esa enajenación. Los sentimientos colectivos a que corresponde el crimen deben singularizarse, pues, de los demás por alguna propiedad distintiva: deben tener una cierta intensidad media. No sólo están grabados en todas las con-

---

[25] Tácito, *Germanía,* cap. XII.

[26] Cfr. Walter, *Histoire de la procédure civile et du droit criminel chez les Romains,* trad. franc., párrafo 829; *Rein, Criminalrecht der Rœmer,* pág. 63.

[27] Cfr. Gilbert, *Handbuch der grieckischen Staatsaltertkumer,* Leipzig, 1881, I, pág. 138.

ciencias, sino que están muy fuertemente grabados. No se trata en manera alguna de veleidades vacilantes y superficiales sino de emociones y de tendencias fuertemente arraigadas en nosotros. Hallamos la prueba en la extrema lentitud con que el derecho penal evoluciona. No sólo se modifica con más dificultad que las costumbres, sino que es la parte del derecho positivo más refractaria al cambio. Obsérvese, por ejemplo, lo que la legislación ha hecho, desde comienzos de siglo, en las diferentes esferas de la vida jurídica; las innovaciones en materia de derecho penal son extremadamente raras y restringidas, mientras que, por el contrario, una multitud de nuevas disposiciones se han introducido en el derecho civil, el derecho mercantil, el derecho administrativo y constitucional. Compárese el derecho penal, tal como la ley de las XII Tablas lo ha fijado a Roma, con el estado en que se encuentra en la época clásica; los cambios comprobados son bien poca cosa al lado de aquellos que ha sufrido el derecho civil durante el mismo tiempo. En la época de las XII Tablas, dice Mainz, los principales crímenes y delitos hállanse constituidos: «Durante diez generaciones el catálogo de crímenes públicos sólo fue aumentado por algunas leyes que castigaban el peculado, la intriga y tal vez el *plagium*»[28]. En cuanto a los delitos privados, sólo dos nuevos fueron reconocidos: la rapiña *(actio bonorum vi raptorum)* y el daño causado injustamente *(damnum injuria datum).* En todas partes se encuentra el mismo hecho. En las sociedades inferiores el derecho, como veremos, es casi exclusivamente penal; también está muy estacionado. De una manera general, el derecho religioso es también represivo: es esencialmente conservador. Esta fijeza del derecho penal es un testimonio de la fuerza de resistencia de los sentimientos colectivos a que corresponde. Por el contrario, la plasticidad mayor de las reglas puramente morales y la rapidez relativa de su evolución demuestran la menor energía de los sentimientos que constituyen su base; o bien han sido más recientemente adquiridos y no han tenido todavía tiempo de penetrar profundamente las conciencias, o bien están en vías de perder raíz y remontan del fondo a la superficie.

Una observación última es necesaria todavía para que nuestra definición sea exacta. Si, en general, los sentimientos que protegen las sensaciones simplemente morales, es decir, difusas, son menos intensos y menos sólidamente organizados que aquellos que protegen las penas propiamente dichas, hay, sin embargo, excepciones. Así, no existe razón

---

[28] «Esquema histórico del derecho criminal en la Roma antigua», en la *Nouvelle Revue historique du droit française el étranger,* 1882, págs. 24 y 27.

alguna para admitir que la piedad filial media, o también las formas elementales de la compasión por las miserias más visibles, constituyan hoy día sentimientos más superficiales que el respeto por la propiedad o la autoridad pública; sin embargo, al mal hijo y al egoísta, incluso al más empedernido, no se los trata como criminales. No basta, pues, con que los sentimientos sean fuertes, es necesario que sean precisos. En efecto, cada uno de ellos afecta a una práctica muy definida. Esta práctica puede ser simple o compleja, positiva o negativa, es decir, consistir en una acción o en una abstención pero siempre determinada. Se trata de hacer o de no hacer esto u lo otro, de no matar, de no herir, de pronunciar tal fórmula, de cumplir tal rito, etc. Por el contrario, los sentimientos como el amor filial o la caridad son aspiraciones vagas hacia objetos muy generales. Así, las reglas penales se distinguen por su claridad y su precisión, mientras que las reglas puramente morales tienen generalmente algo de fluctuantes. Su naturaleza indecisa hace incluso que, con frecuencia, sea difícil darlas en una fórmula definida. Podemos sin inconveniente decir, de una manera muy general, que se debe trabajar, que se debe tener piedad de otro, etc., pero no podemos fijar de qué manera ni en qué medida. Hay lugar aquí, por tanto, para variaciones y matices. Al contrario, por estar determinados los sentimientos que encarnan las reglas penales, poseen una mayor uniformidad; como no se los puede entender de maneras diferentes, son en todas partes los mismos.

Nos hallamos ahora en estado de formular la conclusión.

El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad constituye un sistema determinado que tiene su vida propia; se lo puede llamar *la conciencia colectiva o común.* Sin duda que no tiene por sustrato un órgano único; es, por definición, difusa en toda la extensión de la sociedad, pero no por eso deja de tener caracteres específicos que hacen de ella una realidad distinta. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados; ellos pasan y ella permanece. Es la misma en el norte y en el mediodía, en las grandes ciudades y en las pequeñas, en las diferentes profesiones. Igualmente, no cambia con cada generación sino que, por el contrario, liga unas con otras las generaciones sucesivas. Se trata, pues, de cosa muy diferente a las conciencias particulares, aun cuando no se produzca más que en los individuos. Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, su manera de desenvolverse, como todos los tipos individuales, aunque de otra manera. Tiene, pues, derecho a que se le designe con nombre especial. El que hemos empleado más

arriba no deja, en realidad, de ser algo ambiguo. Como los términos de colectivo y de social con frecuencia se toman uno por otro, está uno inclinado a creer que la conciencia colectiva es toda la conciencia social, es decir, que se extiende tanto como la vida psíquica de la sociedad, cuando, sobre todo en las sociedades superiores, no constituye más que una parte muy restringida. Las funciones judiciales, gubernamentales, científicas, industriales, en una palabra, todas las funciones especiales, son de orden psíquico, puesto que consisten en sistemas de representación y de acción; sin embargo, están, evidentemente, fuera de la conciencia común. Para evitar una confusión[29] que ha sido cometida, lo mejor sería, quizá, crear una expresión técnica que designara especialmente el conjunto de las semejanzas sociales. Sin embargo, como el empleo de una palabra nueva, cuando no es absolutamente necesario, no deja de tener inconvenientes, conservaremos la expresión más usada de conciencia colectiva o común, pero recordando siempre el sentido estrecho en el cual la empleamos.

Podemos, pues, resumiendo el análisis que precede, decir que un acto es criminal cuando ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva[30].

El texto de esta proposición nadie lo discute, pero se le da ordinariamente un sentido muy diferente del que debe tener. Se la interpreta como si expresara, no la propiedad esencial del crimen, sino una de sus repercusiones. Se sabe bien que hiere sentimientos muy generosos y muy enérgicos, pero se cree que esta generalidad y esta energía proceden de la naturaleza criminal del acto, el cual, por consiguiente, queda en absoluto por definir. No se discute el que todo delito sea universalmente reprobado, pero se da por cierto que la reprobación de que es objeto resulta de su carácter delictuoso. Sólo que, a continuación, hállanse muy embarazados para decir en qué consiste esta delictuosidad. ¿En una inmoralidad particularmente grave? Tal quiero, mas esto es responder a la cuestión con la cuestión misma y poner una palabra en lugar de otra palabra; de

---

[29] La confusión no deja de tener peligro. Así vemos que algunas veces se pregunta si la conciencia individual varía o no como la conciencia colectiva; todo depende del sentido que se dé a la palabra. Si representa similitudes sociales, la relación de variación es inversa, según veremos si designa toda la vida psíquica de la sociedad, la relación es directa. Es, pues, necesario distinguir.

[30] No entramos en la cuestión de saber si la conciencia colectiva es una conciendia como la del individuo. Con esa palabra designamos simplemente al conjunto de semejanzas sociales, sin prejuzgar por la categoría dentro de la cual ese sistema de fenómenos debe definirse.

lo que se trata es de saber precisamente lo que es la inmoralidad y, sobre todo, esta inmoralidad particular que la sociedad reprime por medio de penas organizadas y que constituye la criminalidad. No puede, evidentemente, proceder más que de uno o varios caracteres comunes a todas las variedades criminológicas; ahora bien, lo único que satisface a esta condición es esa oposición que existe entre el crimen, cualquiera que él sea, y ciertos sentimientos colectivos. Esa oposición es la que hace el crimen, por mucho que se aleje. En otros términos, no hay que decir que un acto hiere la conciencia común porque es criminal, sino que es criminal porque hiere la conciencia común. No lo reprobamos porque es un crimen, sino que es un crimen porque lo reprobamos. En cuanto a la naturaleza intrínseca de esos sentimientos, es imposible especificarla; persiguen los objetos más diversos y no sería posible dar una fórmula única. No cabe decir que se refieran ni a los intereses vitales de la sociedad, ni a un mínimum de justicia; todas esas definiciones son inadecuadas. Pero, por lo mismo que un sentimiento, sean cuales fueren el origen y el fin, se encuentra en todas las conciencias con un cierto grado de fuerza y de precisión; todo acto que lo hiere es un crimen. La psicología contemporánea vuelve cada vez más a la idea de Spinoza, según la cual las cosas son buenas porque las amamos, en vez de que las amamos porque son buenas. Lo primitivo es la tendencia, la inclinación; el placer y el dolor no son más que hechos derivados. Lo mismo ocurre en la vida social. Un acto es socialmente malo porque lo rechaza la sociedad. Pero, se dirá, ¿no hay sentimientos colectivos que resulten del placer o del dolor que la sociedad experimenta al contacto con sus objetos? Sin duda, pero no todos tienen este origen. Muchos, si no la mayor parte, derivan de otras causas muy diferentes. Todo lo que determina a la actividad a tomar una forma definida puede dar nacimiento a costumbres de las que resulten tendencias que hay, desde luego, que satisfacer. Además, son estas últimas tendencias las que sólo son verdaderamente fundamentales. Las otras no son más que formas especiales y mejor determinadas; pues, para encontrar agrado en tal o cual objeto, es preciso que la sensibilidad colectiva se encuentre ya constituida en forma que pueda gustarla. Si los sentimientos correspondientes están suprimidos, el acto más funesto para la sociedad podrá ser, no sólo tolerado, sino honrado y propuesto como ejemplo. El placer es incapaz de crear con todas sus piezas una inclinación; tan sólo puede ligar a aquellos que existen a tal o cual fin particular, siempre que éste se halle en relación con su naturaleza inicial.

Sin embargo, hay casos en los que la explicación precedente no parece aplicarse. Hay actos que son más severamente reprimidos que fuer-

temente rechazados por la opinión. Así, la coalición de los funcionarios, la intromisión de las autoridades judiciales en las autoridades administrativas, las funciones religiosas en las funciones civiles son objeto de una represión que no guarda relación con la indignación que suscitan en las conciencias. La sustracción de documentos públicos nos deja bastante indiferentes y, no obstante, se la castiga con penas bastante duras. Incluso sucede que el acto castigado no hiere directamente sentimiento colectivo alguno; nada hay en nosotros que proteste contra el hecho de pescar y cazar en tiempos de veda, o de que pasen vehículos muy pesados por la vía pública. Sin embargo, no hay razón alguna para separar en absoluto estos delitos de los otros; toda distinción radical[31] sería arbitraria, porque todos presentan, en grados diversos, el mismo criterio externo. No cabe duda de que la pena en ninguno de estos ejemplos parece injusta; la opinión pública no la rechaza, pero, si se la dejara en libertad, o no la reclamaría o se mostraría menos exigente. Y es que, en todos los casos de este género, la delictuosidad no procede, o no se deriva toda ella, de la vivacidad de los sentimientos colectivos que fueron ofendidos, sino que viene de otra causa.

Es indudable, en efecto, que, una vez que un poder de Gobierno se establece, tiene, por sí mismo, bastante fuerza para unir espontáneamente, a ciertas reglas de conducta, una sanción penal. Es capaz, por su acción propia, de crear ciertos delitos o de agravar el valor criminológico de algunos otros. Así, todos los actos que acabamos de citar presentan esta característica común: están dirigidos contra alguno de los órganos directores de la vida social. ¿Es necesario, pues, admitir que hay dos clases de crímenes procedentes de dos causas diferentes? No debería uno detenerse ante hipótesis semejante. Por numerosas que sean las variedades, el crimen es en todas partes esencialmente el mismo, puesto que determina por doquiera el mismo efecto, a saber, la pena, que, si puede ser más o menos intensa, no cambia por eso de naturaleza. Ahora bien, un mismo hecho no puede tener dos causas, a menos que esta dualidad sólo sea aparente y que en el fondo no exista más que una. El poder de reacción, propio del Estado, debe ser, pues, de la misma naturaleza que el que se halla difuso en la sociedad.

Y, en efecto, ¿de dónde procede? ¿De la gravedad de intereses que rige el Estado y que reclaman ser protegidos de una manera especial?

---

[31] No hay más que ver cómo Garófalo distingue los que él llama verdaderos crímenes (pág. 45) de los otros; se trata de una apreciación personal que no descansa sobre ninguna característica objetiva.

Mas sabemos que sólo la lesión de intereses, graves inclusive, no basta a determinar la reacción penal; es, además, necesario que se resienta de una cierta manera. ¿De dónde procede entonces que el menor perjuicio causado al órgano de Gobierno sea castigado, cuando desórdenes mucho más importantes en otros órganos sociales sólo se reparan civilmente? La más pequeña infracción de la policía de caminos se castiga con una multa; la violación, aun repetida, de los contratos, la falta constante de delicadeza en las relaciones económicas, no obligan más que a la reparación del perjuicio. Sin duda que el mecanismo directivo juega un papel importante en la vida social, pero existen otros cuyo interés no deja de ser vital y cuyo funcionamiento no está, sin embargo asegurado de semejante manera. Si el cerebro tiene su importancia, el estómago es un órgano también esencial, y las enfermedades del uno son amenazas para la vida, como las del otro. ¿A qué viene ese privilegio, en favor de lo que suele llamarse el cerebro social?

La dificultad se resuelve fácilmente si se nota que, donde quiera que mi poder director se establece, su primera y principal función es hacerse. respetar las creencias, las tradiciones, las prácticas colecitivas, es decir, defender la conciencia común contra todos los enemigos de dentro y de fuera. Se convierte así en símbolo, en expresión viviente, a los ojos de todos. De esta manera la vida que en ella existe se le comunica, como las afinidades de ideas se comunican a las palabras que las representan, y he aquí cómo adquiere un carácter excepcional. No es ya una función social más o menos importante; es la encarnación del tipo colectivo. Participa, pues, de la autoridad que este último ejerce sobre las conciencias, y de ahí le viene su fuerza. Sólo que, una vez que ésta se ha constituido, sin que por eso se independice de la fuente de donde mana y en que continúa alimentándose, se convierte en un factor autónomo de la vida social, capaz de producir espontáneamente movimientos propios que no determina ninguna impulsión externa, precisamente a causa de esta supremacía que ha conquistado. Como, por otra parte, no es más que una derivación de la fuerza que se halla inmanente en la conciencia común, tiene necesariamente las mismas propiedades y reacciona de la misma manera, aun cuando esta última no reaccione por completo al unísono. Rechaza, pues, toda fuerza antagónica como haría el alma difusa de la sociedad, aun cuando ésta no siente ese antagonismo, o no lo siente tan vivamente, es decir, que señala como crímenes actos que la hieren sin a la vez herir en el mismo grado los sentimientos colectivos. Pero de estos últimos recibe toda la energía que le permite crear crímenes y delitos. Aparte de que no puede proceder de otro sitio y que, además, no puede proceder de la nada, los hechos que siguen, que se desenvolverán ampliamente en

la continuación de esta obra, confirman la explicación. La extensión de la acción que el órgano de Gobierno ejerce sobre el número y sobre la calificación de los actos criminales depende de la fuerza que encubra. Ésta, a su vez, puede medirse, bien por la extensión de la autoridad que desempeña sobre los ciudadanos, bien por el grado de gravedad reconocido a los crímenes dirigidos contra él[32]. Ahora bien, ya veremos cómo en las sociedades inferiores esta autoridad es mayor y más elevada la gravedad y, por otra parte, cómo esos mismos tipos sociales tienen más poder en la conciencia coletiva.

Hay, pues, que venir siempre a esta última; toda la criminalidad procede, directa o indirectamente, de ella. El crimen no es sólo una lesión de intereses, incluso graves; es una ofensa contra una autoridad en cierto modo trascendente. Ahora bien, experimentalmente, no hay fuerza moral superior al individuo, como no sea la fuerza colectiva.

Existe, por lo demás, una manera de fiscalizar el resultado a que acabamos de llegar. Lo que caracteriza al crimen es que determina la pena. Si nuestra definición, pues, del crimen es exacta, debe darnos cuenta de todas las características de la pena. Vamos a proceder a tal comprobación.

Pero antes es preciso señalar cuáles son esas características.

II

En primer lugar, la pena consiste en una reacción pasional. Esta característica se manifiesta tanto más cuanto se trata de sociedades menos civilizadas. En efecto, los pueblos primitivos castigan por castigar; hacen sufrir al culpable únicamente por hacerlo sufrir y sin esperar para ellos mismos ventaja alguna del sufrimiento que imponen. La prueba está en que no buscan ni castigar lo justo ni castigar útilmente, sino sólo castigar. Por eso castigan a los animales que han cometido el acto reprobado[33], e incluso a los seres inanimados que han sido el instrumento pasivo[34]. Cuando la pena sólo se aplica a las personas, extiéndese con frecuencia más allá del culpable y va hasta alcanzar a inocentes: a su

---

[32] Por lo demás, cuando la multa es toda la pena, como no es más que una reparación cuyo importe es fijo, el acto se halla en los límites del derecho penal y del derecho restitutivo.

[33] Véase *Éxodo,* XXI, 28; *Lev.,* xx, 16.

[34] Por ejemplo, el cuchillo que ha servido para perpetrar el crimen. Véase Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswinssenchaft,* I, págs. 230-231.

mujer, a sus hijos, sus vecinos, etc.[35]. Y es que la pasión, que constituye el alma de la pena, no se detiene hasta después de agotada. Si, pues, ha destruido a quien más inmediatamente la ha suscitado, como le queden algunas fuerzas, se extiende más aún, de una manera completamente mecánica; incluso cuando es lo bastante moderada para no coger más que al culpable, hace sentir su presencia por la tendencia que tiene a rebasar en gravedad el acto contra el cual reacciona. De ahí vienen los refinamientos de dolor agregados al último suplicio. En Roma todavía debía el ladrón no sólo devolver el objeto robado, sino además pagar una multa del doble o del cuádruple[36]. ¿No es, además, la pena tan general del talión una satisfacción concedida a la pasión de la venganza?

Pero hoy día, dicen, la pena ha cambiado de naturaleza; la sociedad ya no castiga por vengarse sino para defenderse. El dolor que inflige no es entre sus manos más que un instrumento metódico de protección. Castiga, no porque el castigo le ofrezca por sí mismo alguna satisfacción, sino a fin de que el temor de la pena paralice las malas voluntades. No es ya la cólera, sino la previsión reflexiva, la que determina la represión. Las observaciones precedentes no podrían, pues, generalizarse: sólo se referirían a la forma primitiva de la pena y no podrían extenderse a su forma actual.

Mas, para que haya derecho a distinguir tan radicalmente esas dos clases de penas, no basta comprobar su empleo en vista de fines diferentes. La naturaleza de una práctica no cambia necesariamente porque las intenciones conscientes de aquellos que la aplican se modifiquen. Pudo, en efecto, haber desempeñado otra vez el mismo papel, sin que se hubieran apercibido. En ese caso, ¿en razón a qué había de transformarse por hecho de que se da mejor cuenta de los efectos que produce? Se adapta a las nuevas condiciones de existencia que le son hechas sin cambios esenciales. Es lo que ocurre con la pena. En efecto, es un error creer que la venganza sólo es una crueldad inútil. Es posible que en sí misma consista en una reacción mecánica y sin objeto, en un movimiento pasional e ininteligente, en una necesidad irracional de destruir; pero, en efecto, eso que tiende a destruir era una amenaza para nosotros. Constituye, pues, en realidad, un verdadero acto de defensa, aunque instintivo e irreflexivo. Sólo nos vengamos de aquello que nos ha ocasionado un mal, y lo que ha causado un mal es siempre un peligro. El instinto de la ven-

---

[35] Véase *Éxodo,* XX, 4 y 5; *Deuteronomio,* XII, 12-18; Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel,* I, págs. 70 y 178 y sigs.

[36] Walter, ob. cit., párrafo 793.

ganza no es, en suma, más que el instinto de conservación exagerado por el peligro. Está muy lejos de haber tenido la venganza, en la historia de la humanidad, el papel negativo y estéril que se le atribuye. Es un arma defensiva que tiene su valor; sólo que es un arma grosera. Como no tiene conciencia de los servicios que automáticamente presta, no puede regularse en consecuencia; todo lo contrario, se extiende un poco al azar, dando gusto a causas ciegas que la empujan y sin que nada modere sus arrebatos. Actualmente, como ya conocemos el fin que queremos alcanzar, sabemos utilizar mejor los medios de que disponemos; nos protegemos con más método y, por consiguiente, con más eficacia. Pero desde el principio se obtenía ese resultado, aun cuando de una manera más imperfecta. Entre la pena de hoy y la de antes no existe, pues, un abismo y, por consiguiente, no era necesario que la primera se convirtiera en otra cosa de lo que es, para acomodarse al papel que desempeña en nuestras sociedades civilizadas. Toda la diferencia procede de que produce sus efectos con una mayor conciencia de lo que hace. Ahora bien, aunque la conciencia individual o social no deja de tener influencia sobre la realidad que ilumina, no tiene el poder de cambiar la naturaleza. La estructura interna de los fenómenos sigue siendo la misma, que sean conscientes o no. Podemos, pues, contar con que los elementos esenciales de la pena son los mismos que antes.

Y, en efecto, la pena ha seguido siendo, al menos en parte, una obra de venganza. Se dice que no hacemos sufrir al culpable por hacerlo sufrir; no es menos verdad que encontramos justo que sufra. Tal vez estemos equivocados, pero no es eso lo que se discute. Por el momento buscamos definir la pena tal como ella es o ha sido, no tal como debe ser. Ahora bien, es indudable que esta expresión de venganza pública, que sin cesar aparece en el lenguaje de los tribunales, no es una vana palabra. Suponiendo que la pena pueda realmente servir para protegernos en lo porvenir, estimamos que debe ser, ante todo, una *expiación* del pasado. Lo prueban las precauciones minuciosas que tomamos para proporcionarla tan exacta como sea posible en relación con la gravedad del crimen; serían inexplicables si no creyéramos que el culpable debe sufrir porque ha ocasionado el mal, y en la misma medida. En efecto, esta graduación no es necesaria si la pena no es más que un medio de defensa. Sin duda que para la sociedad habría un peligro en asimilar los atentados más graves a simples delitos; pero en que los segundos fueran asimilados a los primeros no habría, en la mayor parte de los casos, más que ventajas. Contra un enemigo nunca son pocas las precauciones que se deben tomar. ¿Es que hay quien diga que los autores de las maldades más pequeñas son de naturaleza menos perversa y que, para neutralizar sus malos instintos,

bastan penas menos fuertes? Pero, si sus inclinaciones están menos viciadas, no dejan por eso de ser menos intensas. Los ladrones se hallan tan fuertemente inclinados al robo como los asesinos al homicidio; la resistencia que ofrecen los primeros no es inferior a la de los segundos y, por consiguiente, para triunfar sobre ellos se deberá recurrir a los mismos medios. Si, como se ha dicho, se trata únicamente de rechazar una fuerza perjudicial por una fuerza contraria, la intensidad de la segunda debería medirse únicamente con arreglo a la intensidad de la primera, sin que la calidad de ésta entre en cuenta para nada. La escala penal no debería, pues, comprender más que un pequeño número de grados; la pena no debería variar sino según que el criminal se halle más o menos endurecido, y no según la naturaleza del acto criminal. Un ladrón incorregible sería tratado como un asesino incorregible. Ahora bien, de hecho, aun cuando se hubiera averiguado que un culpable es definitivamente incurable, nos sentiríamos todavía obligados a no aplicarle un castigo excesivo. Ésta es la prueba de haber seguido fieles al principio del talión, aun cuando lo entendamos en un sentido más elevado que otras veces. No medimos ya de una manera tan material y grosera ni la extensión de la culpa ni la del castigo, pero siempre pensamos que debe haber una ecuación entre ambos términos, séanos o no ventajoso establecer esta comparación. La pena ha seguido, pues, siendo para nosotros lo que era para nuestros padres. Es todavía un acto de venganza puesto que es un acto de expiación. Lo que nosotros vengamos, lo que el criminal expía, es el ultraje hecho a la moral.

Hay, sobre todo, una pena en la que ese carácter pasional se manifiesta más que en otras; trátase de la vergüenza, de la infamia que acompaña a la mayor parte de las penas y que crece al compás de ellas. Con frecuencia no sirve para nada. ¿A qué viene el deshonrar a un hombre que no debe ya vivir más en la sociedad de sus semejantes y que, a mayor abundamiento, ha probado con su conducta que las amenazas más tremendas no bastarían a intimidarlo? El deshonor se comprende cuando no hay otra pena, o bien como complemento de una pena material benigna; en el caso contrario, se castiga por partida doble. Cabe incluso decir que la sociedad no recurre a los castigos legales sino cuando los otros son insuficientes, pero ¿por qué mantenerlos entonces? Constituyen una especie de suplicio suplementario y sin finalidad, o que no puede tener otra causa que la necesidad de compensar el mal por el mal. Son un producto de sentimientos instintivos, irresistibles, que alcanzan con frecuencia a inocentes; así ocurre que el lugar del crimen, los instrumentos que han servido para cometerlo, los parientes del culpable participan

a veces del oprobio con que castigamos a este último. Ahora bien, las causas que determinan esta represión difusa son también las de la represión organizada que acompaña a la primera. Basta, además, con ver en los tribunales cómo funciona la pena para reconocer que el impulso es pasional por completo; pues a las pasiones es a quienes se dirige el magistrado que persigue y el abogado que defiende. Éste busca excitar la simpatía por el culpable; aquél, despertar los sentimientos sociales que ha herido el acto criminal, y bajo la influencia de esas pasiones contrarias el juez se pronuncia.

Así, pues, la naturaleza de la pena no ha cambiado esencialmente. Todo cuanto puede decirse es que la necesidad de la venganza está mejor dirigida hoy que antes. El espíritu de previsión que se ha despertado no deja ya el campo tan libre a la acción ciega de la pasión; la contiene dentro de ciertos límites, se opone a las violencias absurdas, a los estragos sin razón de ser. Más instruida, se derrama menos al azar; ya no se la ve, aun cuando sea para satisfacerse, volverse contra los inocentes. Pero sigue formando, sin embargo, el alma de la pena. Podemos, pues, decir que la pena consiste en una reacción pasional de intensidad graduada[37].

Pero ¿de dónde procede esa reacción? ¿Del individuo o de la sociedad?

Todo el mundo sabe que es la sociedad la que castiga, pero podría suceder que no fuese por su cuenta. Lo que pone fuera de duda el carácter social de la pena es que, una vez pronunciada, no puede levantarse sino por el Gobierno en nombre de la sociedad. Si ella fuera tan sólo una satisfacción concedida a los particulares, éstos serían siempre dueños de rebajarla: no se concibe un privilegio impuesto y al que el beneficiario no puede renunciar. Si únicamente la sociedad puede disponer la represión, es que es ella la afectada, aun cuando también lo sean los individuos, y el atentado dirigido contra ella es el que la pena reprime.

Sin embargo, se pueden citar los casos en que la ejecución de la pena depende de la voluntad de los particulares. En Roma, ciertos delitos se castigaban con una multa en provecho de la parte lesionada, la cual podía renunciar a ella o hacerla objeto de una transacción: tal ocurría

---

[37] Tal es, además, lo que reconocen incluso aquellos que encuentran incomprensible la idea de la expiación; pues su conclusión es que, para ser puesta en armonía con su doctrina, la concepción tradicional de la pena debería transformarse totalmente de arriba a abajo. Es que descansa, y ha descansado siempre, sobre el principio que combaten (véase Fouillé, *Science sociale,* págs. 307 y sigs.).

con el robo no exteriorizado, la rapiña, la injuria, el daño causado injustamente[38]. Esos delitos, que suelen llamarse privados *(delicta privata),* se oponían a los crímenes propiamente dichos, cuya represión se hacía a nombre de la ciudad. Se encuentra la misma distinción entre los griegos, entre los hebreos[39]. En los pueblos más primitivos la pena parece ser, a veces, cosa más privada aún, como tiende a probarlo el empleo de la *vendetta*. Esas sociedades están compuestas de agregados elementales, de naturaleza casi familiar, y que se han designado con la cómoda expresión de *clans*. Ahora bien, cuando un atentado se comete por uno o varios miembros de un clan contra otro, es este último el que castiga por sí mismo la ofensa sufrida[40]. Lo que más aumenta, al menos en apariencia, la importancia de esos hechos desde el punto de vista de la doctrina es el haber sostenido con frecuencia que la *vendetta* había sido primitivamente la única forma de la pena; había, pues, consistido ésta, antes que nada, en actos de venganza privada. Pero entonces, si hoy la sociedad se encuentra armada con el derecho de castigar, no podrá esto ser, parécenos, sino en virtud de una especie de delegación de los individuos. No es más que su mandatario. Son los intereses de estos últimos los que la sociedad en su lugar gestiona, probablemente porque los gestiona mejor, pero no son los suyos propios. Al principio se vengaban ellos mismos: ahora es ella quien los venga; pero, como el derecho penal no puede haber cambiado de naturaleza a consecuencia de esa simple transmisión, nada tendrá entonces de propiamente social. Si la sociedad parece desempeñar aquí un papel preponderante, sólo es en sustitución de los individuos.

Pero, por muy extendida que esté tal teoría, es contraria a los hechos mejor establecidos. No se puede citar una sola sociedad en que la *vendetta* haya sido la forma primitiva de la pena. Por el contrario, es indudable que el derecho penal en su origen era esencialmente religioso. Es un hecho evidente para la India, para Judea, porque el derecho que allí se practicaba se consideraba revelado[41]. En Egipto, los 10 libros de Hermes, que contenían el derecho criminal con todas las demás leyes relativas al gobierno del Estado, se llamaban sacerdotales, y Elien afirma que,

---

[38] Rein, ob. cit., pág. III.

[39] Entre los hebreos el robo, la violación de depósitos, el abuso de confianza y las lesiones se consideraban delitos privados.

[40] Véase especialmente Morgan, *Ancient Society,* Londres, 1870, pág. 76.

[41] En Judea, los jueces no eran sacerdotes, pero todo juez era el representante de Dios, el hombre de Dios *(Deuter.,* 1117; *Éxodo,* XXII, 28). En la India era el rey quien juzgaba, pero esta función era mirada como esencialmente religiosa *(Manú,* VIII, V, 303-311).

desde muy antiguo, los sacerdotes egipcios ejercieron el poder judicial[42]. Lo mismo ocurría en la antigua Germania[43]. En Grecia la justicia era considerada como una emanación de Júpiter, y el sentimiento como una venganza del dios[44]. En Roma, los orígenes religiosos del derecho penal se han siempre manifestado en tradiciones antiguas[45], en prácticas arcaicas que subsistieron hasta muy tarde y en la terminología jurídica misma[46]. Ahora bien, la religión es una cosa esencialmente social. Lejos de perseguir fines individuales, ejerce sobre el individuo una presión en todo momento. Lo obliga a prácticas que lo molestan, a sacrificios, pequeños o grandes; que le cuestan. Debe tomar de sus bienes las ofrendas que está obligado a presentar a la divinidad; debe destinar del tiempo que dedica a sus trabajos o a sus distracciones los momentos necesarios para el cumplimiento de los ritos; debe imponerse toda una especie de privaciones que se le mandan, renunciar incluso a la vida si los dioses se lo ordenan. La vida religiosa es completamente de abnegación y de desinterés. Si, pues, el derecho criminal era primitivamente un derecho religioso, se puede estar seguro de que los intereses que sirve son sociales. Son sus propias ofensas las que los dioses vengan con la pena y no las de los particulares; ahora bien, las ofensas contra los dioses son ofensas contra la sociedad.

Así, en las sociedades inferiores, los delitos más numerosos son los que lesionan la cosa pública: delitos contra la religión, contra las costumbres, contra la autoridrd, etc. No hay más que ver en la Biblia, en el Código de Manú, en los monumentos que nos quedan del viejo derecho egipcio, el lugar relativamente pequeño dedicado a prescripciones protectoras de los individuos y, por el contrario, el desenvolvimiento abundantísimo de la legislación represiva sobre las diferentes formas del sacrilegio, las faltas a los diversos deberes religiosos, a las exigencias del ceremonial, etc.[47]. A la vez, esos crímenes son los más severamente castigados. Entre los judíos, los atentados más abominables son los atentados contra

---

[42] Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel,* I, pág. 107.

[43] Zœpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte,* pág. 909.

[44] «Es el hijo de Saturno —dice Hesiodo— el que ha dado a los hombres la justicia» *(Travaux et Jours,* V, 279 y 280, edición Didot). «Cuando los mortales se entregan... a las acciones viciosas, Júpiter, a la larga, les infligirá un rápido castigo» (ibíd., 266. Cons. *Iliada,* XVI, págs. 384 y sigs.).

[45] Walter, ob. cit., párrafo 788.

[46] Rein, ob. cit., págs. 27-36.

[47] Véase Thonnissen, *passim.*

la religión[48]. Entre los antiguos germanos sólo dos crímenes se castigaban con la muerte, según Tácito: eran la traición y la deserción[49]. Según Confucio y Meng-Tseu, la impiedad constituye una falta más grave que el asesinato[50]. En Egipto el menor sacrilegio se castigaba con la muerte[51]. En Roma, a la cabeza en la escala de los crímenes, se encuentra el *crimen perduellionis*[52].

Mas, entonces, ¿qué significan esas penas privadas de las que antes poníamos ejemplos? Tienen una naturaleza mixta y poseen a la vez sanción represiva y sanción restitutiva. Así el delito privado del derecho romano representa una especie de término medio entre el crimen propiamente dicho y la lesión puramente civil. Hay rasgos del uno y del otro y flota en los confines de ambos dominios. Es un delito en el sentido de que la sanción fijada por la ley no consiste simplemente en poner las cosas en su estado: el delincuente no está sólo obligado a reparar el mal causado, sino que encima debe además alguna cosa, una expiación. Sin embargo, no es completamente un delito, porque, si la sociedad es quien pronuncia la pena, no es dueña de aplicarla. Trátase de un derecho que aquélla confiere a la parte lesionada, la cual dispone libremente[53]. De igual manera, la *vendetta,* evidentemente, es un castigo que la sociedad reconoce como legítimo pero que deja a los particulares el cuidado de infligir. Estos hechos no hacen, pues, más que confirmar lo que hemos dicho sobre la naturaleza de la penalidad. Si esta especie de sanción intermedia es, en parte, una cosa privada, en la misma medida, no es una pena. El carácter penal hállase tanto menos pronunciado cuanto el carácter social se encuentra más difuso, y a la inversa. La venganza privada no es, pues, el prototipo de la pena; al contrario, no es más que una pena imperfecta. Lejos de haber sido los atentados contra las personas los primeros que fueron reprimidos, en el origen tan sólo se hallaban en el umbral del derecho penal. No se han elevado en la escala de la criminalidad sino a medida que la sociedad más se ha ido resistiendo a ellos, y esta operación, que no tenemos por qué describir, no se ha reducido, ciertamente, a una simple transferencia. Todo lo contrario, la historia de esta penalidad no es más que una serie continua

---

[48] Munck, *Palestine,* pág. 216.

[49] *Germania,* XII.

[50] Piath, *Gesetz und Recht im alten China,* 1865, 1869 y 1870.

[51] Thonissen, ob. cit., I, pág. 145.

[52] Walter, ob. cit., párrafo 803.

[53] Sin embargo, lo que acentúa el carácter penal del delito privado es que lleva la infamia, verdadera pena pública (véase Rein, ob. cit., pág. 916, y Bouvy, *De l'infamie en droit romain,* París, 1834, pág. 35).

de usurpaciones de la sociedad sobre el individuo o más bien sobre los grupos elementales que encierra en su seno, y el resultado de esas usurpaciones es ir poniendo, cada vez más, en el lugar del derecho de los particulares el de la sociedad[54].

Pero las características precedentes corresponden lo mismo a la represión difusa que sigue a las acciones simplemente inmorales, que a la represión legal. Lo que distingue a esta última es, según hemos dicho, el estar organizada; mas ¿en qué consiste esta organización?

Cuando se piensa en el derecho penal tal como funciona en nuestras sociedades actuales, represéntase uno un código en el que penas muy definidas hállanse ligadas a crímenes igualmente muy definidos. El juez dispone, sin duda, de una cierta libertad para aplicar a cada caso particular esas disposiciones generales; pero, dentro de estas líneas esenciales, la pena se halla predeterminada para cada categoría de actos defectuosos. Esa organización tan sabia no es, sin embargo, constitutiva de la pena, pues hay muchas sociedades en que la pena existe sin que se haya fijado por adelantado. En la Biblia se encuentran numerosas prohibiciones que son tan imperativas como sea posible y que, no obstante, no se encuentran sancionadas por ningún castigo expresamente formulado. Su carácter penal no ofrece duda, pues, si los textos son mudos en cuanto a la pena, expresan al mismo tiempo por el acto prohibido un horror tal que no se puede ni por un instante sospechar que hayan quedado sin castigo[55]. Hay, pues, motivo para creer que ese silencio de la ley viene simplemente de que la represión no está determinada. Y, en efecto, muchos pasajes del *Pentateuco* nos enseñan que había actos cuyo valor criminal era indiscutible y con relación a los cuales la pena no estaba establecida sino por el juez que la aplicaba. La sociedad sabía bien que se encontraba en presencia de un crimen, pero la sanción penal que al mismo debía ligarse no estaba todavía definida[56]. Además, incluso entre las penas que

---

[54] En todo caso, importa señalar que la *vendetta* es cosa eminentemente colectiva. No es el individuo el que se venga, sino su clan; más tarde es al clan o a la familia a quien se paga la composición.

[55] *Deuteronomio,* VI, 25.

[56] Habían encontrado a un hombre recogiendo leña el día del sábado: «Aquellos que lo encontraron lo llevaron a Moisés y a Aarón y a toda la asamblea y le metieron en prisión, *pues no habían todavía declarado lo que debían hacerle» (Números,* XV, 32 36). Además, se trata de un hombre que había blasfemado el nombre de Dios. Los asistentes lo detienen, pero no saben cómo debe ser tratado. Moisés mismo ignora y va a consultar al Eterno *(Lev.,* XXIV, 12-16).

el legislador enuncia, hay muchas que no se especifican con precisión. Así, sabemos que había diferentes clases de suplicios a los cuales no se consideraba a un mismo nivel y, por consiguiente, en multitud de casos los textos no hablaban más que de la muerte de una manera general, sin decir qué género de muerte se les debería aplicar. Según Sumner Maine, ocurría lo mismo en la Roma primitiva: los *crimina* eran perseguidos ante la asamblea del pueblo, que fijaba soberanamente la pena mediante una ley, al mismo tiempo que establecía la realidad del hecho incriminado[57]. Por último, hasta el siglo XVI inclusive, el principio general de la penalidad «era que la aplicación se dejaba al arbitrio del juez, *arbitrio et officio judicis*... Solamente no le está permitido al juez inventar penas distintas de las usuales»[58]. Otro efecto de este poder del juez consistía en que dependiera enteramente de su apreciación el crear figuras de delito, con lo cual la calificación del acto criminal quedaba siempre indeterminada[59].

La organización distintiva de ese género de represión no consiste, pues, en la reglamentación de la pena. Tampoco consiste en la institución de un procedimiento criminal; los hechos que acabamos de citar demuestran suficientemente que durante mucho tiempo no ha existido. La única organización que se encuentra en todas partes donde existe la pena propiamente dicha se reduce, pues, al establecimiento de un tribunal. Sea cual fuere la manera como se componga, comprenda a todo el pueblo o sólo a unos elegidos, siga o no un procedimiento regular en la instrucción del asunto como en la aplicación de la pena, sólo por el hecho de que la infracción, en lugar de ser juzgada por cada uno se someta a la apreciación de un cuerpo constituido, y que la reacción colectiva tenga por intermediado a un órgano definido, deja de ser difusa: es organizada. La organización podrá ser más completa, pero existe desde ese momento.

La pena consiste, pues, esencialmente en una reacción pasional, de intensidad graduada, que la sociedad ejerce por intermedio de un cuerpo constituido sobre aquellos de sus miembros que han violado ciertas reglas de conducta.

Ahora bien, la definición que hemos dado del crimen da cuenta con claridad de todos esos caracteres de la pena.

---

[57] *Ancien Droit,* pág. 353.

[58] Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes,* VI, II.

[59] Íd., ibíd., 14.

III

Todo estado vigoroso de la conciencia es una fuente de vida; constituye un factor esencial de nuestra vitalidad general. Por consiguiente, todo lo que tiende a debilitarla nos disminuye y nos deprime; trae como consecuencia una impresión de perturbación y de malestar análogo al que sentimos cuando una función importante se suspende o se debilita. Es inevitable, pues, que reaccionemos enérgicamente contra la causa que nos amenaza de una tal disminución, que nos esforcemos en ponerla a un lado, a fin de mantener la integridad de nuestra conciencia.

Entre las causas que producen ese resultado hay que poner en primera línea la representación de un estado contrario. Una representación no es, en efecto, una simple imagen de la realidad, una sombra inerte proyectada en nosotros por las cosas; es una fuerza que suscita en su alrededor un torbellino de fenómenos orgánicos y físicos. No sólo la corriente nerviosa que acompaña a la formación de la idea irradia en los centros corticales en torno al punto en que ha tenido lugar el nacimiento y pasa de un plexus al otro, sino que repercute en los centros motores, donde determina movimientos, en los centros sensoriales, donde despierta imágenes; excita a veces comienzos de ilusiones y puede incluso afectar a funciones vegetativas[60]; esta resonancia es tanto más de tener en cuenta cuanto que la representación es ella misma más intensa, que el elemento emocional está más desenvuelto. Así la representación de un sentimiento contrario al nuestro actúa en nosotros en el mismo sentido y de la misma manera que el sentimiento que sustituye; es como si él mismo hubiera entrado en nuestra conciencia. Tiene, en efecto, las mismas afinidades, aunque menos vivas; tiende a despertar las mismas ideas, los mismos movimientos, las mismas emociones. Opone, pues, una resistencia al juego de nuestros sentimientos personales y, como consecuencia, lo debilita, atrayendo en una dirección contraria a toda una parte de nuestra energía. Es como si una fuerza extraña se hubiera introducido en nosotros en forma que desconcertare el libre funcionamiento de nuestra vida física. He aquí por qué una convicción opuesta a la nuestra no puede manifestarse ante nosotros sin perturbarnos, y es que, de un solo golpe, penetra en nosotros y, hallándose en antagonismo con todo lo que encuentra, determina verdaderos desórdenes. Sin duda que, mientras el conflicto estalla sólo entre ideas abstractas, no es muy doloroso,

---

[60] Véase Maudsley, *Physiologic de l'esprit,* trad. franc., pág. 270.

porque no es muy profundo. La región de esas ideas es a la vez la más elevada y la más superficial de la conciencia, y los cambios que en ella sobrevienen, no teniendo repercusiones extensas, no nos afectan sino débilmente. Pero, cuando se trata de una creencia que nos es querida, no permitimos, o no podemos permitir, que se ponga impunemente mano en ella. Toda ofensa dirigida contra la misma suscita una reacción emocional, más o menos violenta, que se vuelve contra el ofensor. Nos encolerizamos, nos indignamos con él, lo queremos mal, y los sentimientos así suscitados no pueden traducirse en actos; lo huimos, lo tenemos a distancia, lo desterramos de nuestra sociedad, etc.

No pretendemos, sin duda, que toda convicción fuerte sea necesariamente intolerante; la observación corriente basta para demostrar lo contrario. Pero ocurre que causas exteriores neutralizan, entonces, aquellas cuyos efectos acabamos de analizar. Por ejemplo, puede haber entre adversarios una simpatía general que contenga su antagonismo y que lo atenúe. Pero es preciso que esta simpatía sea más fuerte que su antagonismo; de otra manera no le sobrevive. O bien, las dos partes renuncian a la lucha cuando averiguan que no puede conducir a ningún resultado, y se contentan con mantener sus situaciones respectivas; se toleran mutuamente al no poderse destruir. La tolerancia recíproca, que a veces cierra las guerras de religión, con frecuencia es de esta naturaleza. En todos estos casos, si el conflicto de los sentimientos no engendra esas consecuencias naturales, no es que las encubra; es que está impedido de producirlas.

Además, son útiles y al mismo tiempo necesarias. Aparte de derivar forzosamente de causas que las producen, contribuyen también a mantenerlas. Todas esas emociones violentas constituyen, en realidad, un llamamiento de fuerzas suplementarias que vienen a dar al sentimiento atacado la energía que le proporciona la contradicción. Se ha dicho a veces que la cólera era inútil porque no era más que una pasión destructiva, pero esto es no verla más que en uno de sus aspectos. De hecho consiste en una sobreexcitación de fuerzas latentes y disponibles, que vienen a ayudar a nuestro sentimiento personal a hacer frente a los peligros, reforzándolo. En el estado de paz, si es que así puede hablarse, no se halla éste con armas suficientes para la lucha; correría, pues, el riesgo de sucumbir si reservas pasionales no entran en línea en el momento deseado; la cólera no es otra cosa que una movilización de esas reservas. Puede incluso ocurrir que, por exceder los socorros así evocados a las necesidades, la discusión tenga por efecto afirmarnos más en nuestras convicciones, lejos de quebrantarnos.

Ahora bien, sabido es el grado de energía que puede adquirir una creencia o un sentimiento sólo por el hecho de ser sentido por una mis-

ma comunidad de hombres, en relación unos con otros; las causas de ese fenómeno son hoy día bien conocidas[61]. De igual manera que los estados de conciencia contrarios se debilitan recíprocamente, los estados de conciencia idénticos, intercambiándose, se refuerzan unos a otros. Mientras los primeros se sostienen, los segundos se adicionan. Si alguno expresa ante nosotros una idea que era ya nuestra, la representación que nos formamos viene a agregarse a nuestra propia idea, se superpone a ella, se confunde con ella, le comunica lo que tiene de vitalidad; de esta fusión surge una nueva idea que absorbe las precedentes y que, como consecuencia es más viva que cada una de ellas tomada aisladamente. He aquí por qué, en las asambleas numerosas, una emoción puede adquirir una tal violencia; es que la vivacidad con que se produce en cada conciencia se refleja en las otras. No es ya ni necesario que experimentemos por nosotros mismos, en virtud sólo de nuestra naturaleza individual, un sentimiento colectivo para que adquiera en nosotros una intensidad semejante, pues lo que le agregamos es, en suma, bien poca cosa. Basta con que no seamos un terreno muy refractario para que, penetrando del exterior con la fuerza que desde sus orígenes posee, se imponga a nosotros. Si, pues, los sentimientos que ofende el crimen son, en el seno de una misma sociedad, los más universalmente colectivos que puede haber; si, pues, son incluso estados particularmente fuertes de la conciencia común, es imposible que toleren la contradicción. Sobre todo si esta contradicción no es puramente teórica, si se afirma, no sólo con palabras, sino con actos, como entonces llega a su *maximum,* no podemos dejar de resistirnos contra ella con pasión. Un simple poner las cosas en la situación de orden perturbada no nos basta: necesitamos una satisfacción más violenta. La fuerza contra la cual el crimen viene a chocar es demasiado intensa para reaccionar con tanta moderación. No lo podría hacer, además, sin debilitarse, ya que, gracias a la intensidad de la reacción, se rehace y se mantiene en el mismo grado de energía.

Puede así explicarse una característica de esta reacción, que con frecuencia se ha señalado como irracional. Es indudable que en el fondo de la noción de expiación existe la idea de una satisfacción concedida a algún poder, real o ideal, superior a nosotros. Cuando reclamamos la represión del crimen, no somos nosotros los que nos queremos personalmente vengar, sino algo ya consagrado que más o menos confusamente sentimos fuera y por encima de nosotros. Esta cosa la concebimos de diferentes maneras, según los tiempos y medios; a veces es una simple

---

[61] Véase Espinas, *Sociétés animales,* París, Alcan, *passim.*

idea, como la moral, el deber; con frecuencia nos la representamos bajo la forma de uno o de varios seres concretos: los antepasados, la divinidad. He aquí por qué el derecho penal no sólo es esencialmente religioso en su origen, sino que siempre guarda una cierta señal todavía de religiosidad: es que los actos que castiga parece como si fueran atentados contra alguna cosa trascendental, ser o concepto. Por esta misma razón nos explicamos a nosotros mismos cómo nos parecen reclamar una sanción superior a la simple reparación con que nos contentamos en el orden de los intereses puramente humanos.

Seguramente esta representación es ilusoria: somos nosotros los que nos vengamos en cierto sentido, nosotros los que nos satisfacemos, puesto que es en nosotros, y sólo en nosotros, donde los sentimientos ofendidos se encuentran. Pero esta ilusión es necesaria. Como, a consecuencia de su origen colectivo, de su universalidad, de su permanencia en la duración, de su intensidad intrínseca, esos sentimientos tienen una fuerza excepcional, se separan radicalmente del resto de nuestra conciencia, en la que los estados son mucho más débiles. Nos dominan, tienen, por así decirlo, algo de sobrehumano y, al mismo tiempo, nos ligan a objetos que se encuentran fuera de nuestra vida temporal. Nos parecen, pues, como el eco en nosotros de una fuerza que nos es extraña y que, además, nos es superior. Así, hallámonos necesitados de proyectarlos fuera de nosotros, de referir a cualquier objeto exterior cuanto les concierne; sabemos hoy día cómo se hacen esas alienaciones parciales de la personalidad. Ese milagro es hasta tal punto inevitable que, bajo una forma u otra, se producirá mientras exista un sistema represivo. Pues, para que otra cosa ocurriera, sería preciso que no hubiera en nosotros más que sentimientos colectivos de una intensidad mediocre, y en ese caso no existiría más la pena. ¿Se dirá que el error disiparíase por sí mismo en cuanto los hombres hubieran adquirido conciencia de él? Pero, por más que sepamos que el Sol es un globo inmenso, siempre lo veremos bajo el aspecto de un disco de algunas pulgadas. El entendimiento puede, sin duda, enseñarnos e interpretar nuestras sensaciones; no puede cambiarlas. Por lo demás, el error sólo es parcial. Puesto que esos sentimientos son colectivos, no es a nosotros lo que en nosobos representan, sino a la sociedad. Al vengarlos, pues, es ella y no nosotros quienes nos vengamos y, por otra parte, es algo superior al individuo. No hay, pues, razón para aferrarse a ese carácter casi religioso de la expiación, para hacer de ella una especie de superfetación parásita. Es, por el contrario, un elemento integrante de la pena. Sin duda que no expresa su naturaleza más que de una manera metafórica, pero la metáfora no deja de ser verdad.

Por otra parte, se comprende que la reacción penal no sea uniforme en todos los casos, puesto que las emociones que la determinan no son siempre las mismas. En efecto, son más o menos vivas según la vivacidad del sentimiento herido y también según la gravedad de la ofensa sufrida. Un Estado fuerte reacciona más que un Estado débil, y dos Estados de la misma intensidad reaccionan desigualmente, según que han sido o no más o menos violentamente contradichos. Esas variaciones se producen necesariamente, y además son útiles, pues es bueno que el llamamiento de fuerzas se halle en relación con la importancia del peligro. Demasiado débil sería insuficiente; demasiado violento sería una pérdida inútil. Puesto que la gravedad del acto criminal varía en función a los mismos factores, la proporcionalidad que por todas partes se observa entre el crimen y el castigo se establece, pues, con una espontaneidad mecánica, sin que sea necesario hacer cómputos complicados para calcularla. Lo que hace la graduación de los crímenes es también lo que hace la de las penas; las dos escalas no pueden, por consiguiente, dejar de corresponderse, y esta correspondencia, para ser necesaria, no deja al mismo tiempo de ser útil.

En cuanto al carácter social de esta reacción, deriva de la naturaleza social de los sentimientos ofendidos. Por el hecho de encontrarse éstos en todas las conciencias, la infracción cometida suscita en todos los que son testigos o que conocen la existencia una misma indignación. Alcanza a todo el mundo; por consiguiente, todo el mundo se resiste contra el ataque. No sólo la reacción es general sino que es colectiva, lo que no es la misma cosa; no se produce aisladamente en cada uno, sino con un conjunto y una unidad que varían, por lo demás, según los casos. En efecto, de igual manera que los sentimientos contrarios se repelen, los sentimientos semejantes se atraen, y esto con tanta mayor fuerza cuanto más intensos son. Como la contradicción es un peligro que los exaspera, amplifica su fuerza de atracción. Jamás se experimenta tanta necesidad de volver a ver a sus compatriotas como cuando se está en país extranjero; jamás el creyente se siente tan fuertemente llevado hacia sus correligionarios como en las épocas de persecución. Sin duda que en cualquier momento nos agrada la compañía de los que piensan y sienten como nosotros, pero no sólo con placer sino con pasión los buscamos al salir de discusiones en las que nuestras creencias comunes han sido vivamente combatidas. El crimen, pues, aproxima a las conciencias honradas y las concentra. No hay más que ver lo que se produce, sobre todo en una pequeña ciudad, cuando se comete algún escándalo moral. Las gentes se detienen en las

calles, se visitan, se encuentran en lugares convenidos para hablar del acontecimiento, y se indignan en común. De todas esas impresiones similares que se cambian, de todas las cóleras que se manifiestan, se desprende una cólera única, más o menos determinada según los casos, que es la de todo el mundo sin ser la de una persona en particular. Es la cólera pública.

Sólo ella, por lo demás, puede servir para algo. En efecto, los sentimientos que están en juego sacan toda su fuerza del hecho de ser comunes a todo el mundo; son enérgicos porque son indiscutidos. El respeto particular de que son objeto se debe al hecho de ser universalmente respetados. Ahora bien, el crimen no es posible como ese respeto no sea verdaderamente universal; en consecuencia, supone que no son absolutamente colectivos y corta esa unanimidad origen de su autoridad. Si, pues, cuando se produce, las conciencias que hiere no se unieran para testimoniarse las unas a las otras que permanecen en comunidad, que ese caso particular es una anomalía, a la larga podrían sufrir un quebranto. Es preciso que se reconforten, asegurándose mutuamente que están siempre unidas; el único medio para esto es que reaccionen en común. En una palabra, puesto que es la conciencia común la que ha sufrido el atentado, es preciso que sea ella la que resista, y, por consiguiente, que la resistencia sea colectiva.

Sólo nos resta que decir por qué se organiza.

Esta última característica se explica observando que la represión organizada no se opone a la represión difusa, sino que sólo las distinguen diferencias de detalle: la reacción tiene en aquélla más unidad. Ahora bien, la mayor intensidad y la naturaleza más definida de los sentimientos que venga la pena propiamente dicha hacen que pueda uno darse cuenta con más facilidad de esta unificación perfeccionada. En efecto, si la situación negada es débil, o si se la niega débilmente, no puede determinar más que una débil concentración de las conciencias ultrajadas; por el contrario, si es fuerte, si la ofensa es grave, todo el grupo afectado se contrae ante el peligro y se repliega, por así decirlo, en sí mismo. No se contenta ya con cambiar impresiones cuando la ocasión se presenta, de acercarse a este lado o al otro, según la casualidad lo impone o la mayor comodidad de los encuentros, sino que la emoción que sucesivamente ha ido ganando a las gentes empuja violentamente unos hacia otros a aquellos que se asemejan y los reúne en un mismo lugar. Esta concentración material del agregado, haciendo más íntima la penetración mutua de los espíritus, hace así más fáciles todos los movimientos de conjunto; las reacciones emocionales, de las que es teatro cada conciencia, hállanse,

pues, en las más favorables condiciones para unificarse. Sin embargo, si fueran muy diversas, bien en cantidad, bien en calidad, sería imposible una fusión completa entre esos elementos parcialmente heterogéneos e irreducibles. Mas sabemos que los sentimientos que los determinan están hoy definidos y son, por consiguiente, muy uniformes. Participan, pues, de la misma uniformidad y, por consiguiente, vienen con toda naturalidad a perderse unos en otros, a confundirse en una resultante única que les sirve de sustitutivo y que se ejerce, no por cada uno aisladamente, sino por el cuerpo social así constituido.

Hechos abundantes tienden a probar que tal fue, históricamente, la génesis de la pena. Sábese, en efecto, que en el origen era la asamblea del pueblo entera la que ejercía la función de tribunal. Si nos referimos inclusive a los ejemplos que hemos citado un poco más arriba del *Pentateuco*[62], puede verse que las cosas suceden tal y como acabamos de describirlas. Desde que se ha extendido la noticia del crimen, el pueblo se reúne y, aunque la pena no se halle predeterminada, la reacción se efectúa con unidad. En ciertos casos era el pueblo mismo el que ejecutaba colectivamente la sentencia, tan pronto como había sido pronunciada[63]. Más tarde, allí donde la asamblea encarna en la persona de un jefe, conviértese éste, total o parcialmente, en órgano de la reacción penal, y la organización se prosigue de acuerdo con las leyes generales de todo desenvolvimiento orgánico.

No cabe duda, pues, de que la naturaleza de los sentimientos colectivos es la que da cuenta de la pena y, por consiguiente, del crimen. Además, de nuevo vemos que el poder de reacción de que disponen las funciones gubernamentales, una vez que han hecho su aparición, no es más que una emanación del que se halla difuso en la sociedad, puesto que nace de él. El uno no es sino reflejo del otro; varía la extensión del primero como la del segundo. Añadamos, por otra parte, que la institución de ese poder sirve para mantener la conciencia común misma, pues se debilitaría si el órgano que la representa no participare del respeto que inspira y de la autoridad particular que ejerce. Ahora bien, no puede participar sin que todos los actos que le ofenden sean rechazados y combatidos como aquellos que ofenden a la conciencia colectiva, y esto aun cuando no sea ella directamente afectada.

---

[62] Véase antes pág. 112, nota 2.

[63] Véase Thonissen, *Études,* etc., II, págs. 30 y 232. Los testigos del crimen gozaban a veces un papel preponderante en la ejecución.

IV

El análisis de la pena ha confirmado así nuestra definición del crimen. Hemos comenzado por establecer en forma inductiva cómo éste consistía esencialmente en un acto contrario a los estados fuertes y definidos de la conciencia común; acabamos de ver que todos los caracteres de la pena derivan, en efecto, de esa naturaleza del crimen. Y ello es así, porque las reglas que la pena sanciona dan expresión a las semejanzas sociales más esenciales.

De esta manera se ve la especie de solidaridad que el derecho penal simboliza. Todo el mundo sabe, en efecto, que hay una cohesión social cuya causa se encuentra en una cierta conformidad de todas las conciencias particulares hacia un tipo común, que no es otro que el tipo psíquico de la sociedad. En esas condiciones, en efecto, no sólo todos los miembros del grupo se encuentran individualmente atraídos los unos hacia los otros porque se parecen, sino que se hallan también ligados a lo que constituye la condición de existencia de ese tipo colectivo, es decir, a la sociedad que forman por su reunión. No sólo los ciudadanos se aman y se buscan entre sí con preferencia a los extranjeros, sino que aman a su patria. La quieren como se quieren ellos mismos, procuran que no se destruya y que prospere, porque sin ella toda una parte de su vida psíquica encontraría limitado su funcionamiento. A la inversa, la sociedad procura que sus individuos presenten todas sus semejanzas fundamentales, porque es una condición de su cohesión. Hay en nosotros dos conciencias: una sólo contiene estados personales a cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad[64]. La primera no representa sino nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, por consiguiente, la sociedad, sin la cual no existiría. Cuando uno de los elementos de esta última es el que determina nuestra conducta, no actuamos en vista de nuestro interés personal, sino que perseguimos fines colectivos. Ahora bien, aunque distintas, esas dos conciencias están ligadas una a otra, puesto que, en realidad, no son más que una, ya que sólo existe para ambas un único sustrato orgánico. Son, pues, solida-

---

[64] Para simplificar la exposición, suponemos que el individuo no pertenece más que a una sociedad. De hecho formamos parte de muchos grupos y hay en nosotros varias conciencias colectivas, pero esta complicación no cambia en nada la relación que estamos en camino de establecer.

rias. De ahí resulta una solidaridad *sui generis* que, nacida de semejanzas, liga directamente al individuo a la sociedad; en el próximo capítulo podremos mostrar mejor por qué nos proponemos llamarla mecánica. Esta solidaridad no consiste sólo en una unión general e indeterminada del individuo al grupo, sino que hace también que sea armónico el detalle de los movimientos. En efecto, como esos móviles colectivos son en todas partes los mismos, producen en todas partes los mismos efectos. Por consiguiente, siempre que entran en juego, las voluntades se mueven espontáneamente y con unidad en el mismo sentido.

Esta solidaridad es la que da expresión al derecho represivo, al menos en lo que tiene de vital. En efecto, los actos que prohíbe y califica de crímenes son de dos clases: o bien manifiestan directamente una diferencia muy violenta contra el agente que los consuma y el tipo colectivo, o bien ofenden al órgano de la conciencia común. En un caso, como en el otro, la fuerza ofendida por el crimen que la rechaza es la misma; es un producto de las semejanzas sociales más esenciales, y tiene por efecto mantener la cohesión social que resulta de esas semejanzas. Es esta fuerza la que el derecho penal protege contra toda debilidad, exigiendo a la vez de cada uno de nosotros un mínimum de semejanzas sin las que el individuo sería una amenaza para la unidad del cuerpo social, e imponiéndonos el respeto hacia el símbolo que expresa y resume esas semejanzas al mismo tiempo que las garantiza.

Así se explica que existieran actos que hayan sido con frecuencia reputados de criminales y, como tales, castigados sin que, por sí mismos, fueran perjudiciales para la sociedad. En efecto, al igual que el tipo individual, el tipo colectivo se ha formado bajo el imperio de causas muy diversas e incluso de encuentros fortuitos. Producto del desenvolvimiento histórico, lleva la señal de las circunstancias de toda especie que la sociedad ha atravesado en su historia. Sería milagroso que todo lo que en ella se encuentra estuviere ajustado a algún fin útil; no cabe que hayan dejado de introducirse en la misma elementos más o menos numerosos que no tienen relación alguna con la utilidad social. Entre las inclinaciones, las tendencias que el individuo ha recibido de sus antepasados o que él se ha formado en el transcurso del tiempo, muchas, indudablemente, no sirven para nada, o cuestan más de lo que proporcionan. Sin duda que en su mayoría no son perjudiciales, puesto que el ser, en esas condiciones, no podría vivir; pero hay algunas que se mantienen sin ser útiles, e incluso aquellas cuyos servicios ofrecen menos duda tienen con frecuencia una intensidad que no se halla en relación con su utilidad, porque, en parte, les viene de otras causas. Lo mismo ocurre con las pasiones colectivas. Todos los actos que las hieren no son, pues, peligrosos en sí

mismos o, cuando menos, no son tan peligrosos como son reprobados. Sin embargo, la reprobación de que son objeto no deja de tener una razón de ser, pues, sea cual fuere el origen de esos sentimientos, una vez que forman parte del tipo colectivo, y sobre todo si son elementos esenciales del mismo, todo lo que contribuye a quebrantarlos quebranta a la vez la cohesión social y compromete a la sociedad. Su nacimiento no reportaba ninguna utilidad; pero, una vez que ya se sostienen, se hace necesario que persistan a pesar de su irracionalidad. He aquí por qué es bueno, en general, que los actos que los ofenden no sean tolerados. No cabe duda de que, razonando abstractamente, se puede muy bien demostrar que no hay razón para que una sociedad prohíba el comer determinada carne, en sí misma inofensiva. Pero, una vez que el horror por ese alimento se ha convertido en parte integrante de la conciencia común, no puede desaparecer sin que el lazo social se afloje, y eso es precisamente lo que las conciencias sanas sienten de una manera vaga[65].

Lo mismo ocurre con la pena. Aunque procede de una reacción absolutamente mecánica, de movimientos pasionales y en gran parte irreflexivos, no deja de desempeñar un papel útil. Sólo que ese papel no lo desempeña allí donde de ordinario se le ve. No sirve, o no sirve sino muy secundariamente, para corregir al culpable o para intimidar a sus posibles imitadores; desde este doble punto de vista su eficacia es justamente dudosa y, en todo caso, mediocre. Su verdadera función es mantener intacta la cohesión social, conservando en toda su vitalidad la conciencia común. Si se la negara de una manera categórica, perdería aquélla necesariamente su energía, como no viniera a compensar esta pérdida una reacción emocional de la comunidad, y resultaría entonces un aflojamiento de la solidaridad social. Es preciso, pues, que se afirme con estruendo desde el momento que se la contradice, y el único medio de afirmarse es expresar la aversión unánime que el crimen continúa inspirando, por medio de un acto auténtico, que sólo puede consistir en un dolor que se inflige al agente. Por eso, aun siendo un producto necesario de las causas que lo engendran, este dolor no es una crueldad gratuita. Es

---

[65] No quiere esto decir que sea preciso, a pesar de todo, conservar una regla penal porque, en un momento dado, haya correspondido a algún sentimiento colectivo. No tiene razón de ser, como este último no se encuentre vivo y enérgico todavía. Si ha desaparecido o se ha debilitado, nada más vano, e incluso nada más perjudicial, que intentar mantenerlo artificialmente y por fuerza. Puede incluso suceder que sea preciso combatir una práctica que haya sido común pero que ya no lo es y se opone al establecimiento de prácticas nuevas y necesarias. Pero no tenemos para qué entrar en esta cuestión de casuística.

el signo que testimonia que los sentimientos colectivos son siempre colectivos, que la comunión de espíritus en una misma fe permanece intacta y por esa razón repara el mal que el crimen ha ocasionado a la sociedad. He aquí por qué hay razón en decir que el criminal debe sufrir en proporción a su crimen, y por qué las teorías que rehúsan a la pena todo carácter expiatorio parecen a tantos espíritus subversiones del orden social. Y es que, en efecto, esas doctrinas no podrían practicarse sino en una sociedad en la que toda conciencia común estuviera casi abolida. Sin esta satisfacción necesaria, lo que llaman conciencia moral no podría conservarse. Cabe decir, sin que sea paradoja, que el castigo está, sobre todo, destinado a actuar sobre las gentes honradas, pues, como sirve para curar las heridas ocasionadas a los sentimientos colectivos, no puede llenar su papel sino allí donde esos sentimientos existen y en la medida en que están vivos. Sin duda que, previniendo en los espíritus ya quebrantados un nuevo debilitamiento del alma colectiva, puede muy bien impedir a los atentados multiplicarse; pero este resultado, muy útil, desde luego, no es más que un contragolpe particular. En una palabra, para formarse una idea exacta de la pena, es preciso reconciliar las dos teorías contrarias que se han producido: la que ve en ella una expiación y la que hace de ella un arma de defensa social. Es indudable, en efecto, que tiene por función proteger la sociedad pero por ser expiatoria precisamente; de otro lado, si debe ser expiatoria, ello no es porque, a consecuencia de no sé qué virtud mística, el dolor redima la falta, sino porque no puede producir su efecto socialmente útil más que con esa sola condición[66].

De este capítulo resulta que existe una solidaridad social que procede de que un cierto número de estados de ciencia son comunes a todos los miembros de la misma sociedad. Es la que, de una manera material, representa el derecho represivo, al menos en lo que tiene de esencial. La parte que ocupa en la integración general de la sociedad depende, evidentemente, de la extensión mayor o menor de la vida social que abarque y reglamente la conciencia común. Cuanto más relaciones diversas haya en las que esta última haga sentir su acción, más lazos crea también que unan el individuo al grupo, y más, por consiguiente, deriva la cohesión social de esta causa y lleva su marca. Pero, de otra parte, el número de esas relaciones es proporcional al de las reglas represivas; determinan-

---

[66] Al decir que la pena, tal como ella es, tiene una razón de ser, no queremos decir que sea perfecta y que no se pueda mejorar. Por el contrario, es a todas luces evidente que, siendo producida por causas en gran parte completamente mecánicas, no se puede hallar sino muy imperfectamente ajustada al papel que desempeña. Sólo se trata de una justificación global.

do qué fracción del edificio jurídico representa al derecho penal, calcularemos, pues, al mismo tiempo, la importancia relativa de esta solidaridad. Es verdad que, al proceder de tal manera, no tendremos en cuenta ciertos elementos de la conciencia colectiva, que, a causa de su menor energía o de su indeterminación, permanecen extraños al derecho represivo, aun cuando contribuyan a asegurar la armonía social; son aquellos que protegen penas simplemente difusas. Lo mismo sucede en las otras partes del derecho. No existe ninguna que no venga a ser completada por las costumbres y, como no hay razón para suponer que la relación entre el derecho y las costumbres no sea la misma en sus diferentes esferas, esta eliminación no hace que corran peligro de alterarse los resultados de nuestra comparación.

Capítulo III

Solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica

I

La naturaleza misma de la sanción restitutiva basta para mostrar que la solidaridad social a que corresponde ese derecho es de especie muy diferente.

Distingue a esta sanción el no ser expiatoria, el reducirse a un simple *volver las cosas a su estado*. No se impone, a quien ha violado el derecho o a quien lo ha desconocido, un sufrimiento proporcionado al perjuicio; se le condena, simplemente, a someterse. Si ha habido hechos consumados, el juez los restablece al estado en que debieran haberse encontrado. Dicta el derecho, no pronuncia penas. Los daños y perjuicios a que se condena un litigante no tienen carácter penal; es tan sólo un medio de volver sobre el pasado para restablecerlo en su forma normal, hasta donde sea posible. Es verdad que Tarde ha creído encontrar una especie de penalidad civil en la condena en costas, que siempre se impone a la parte que sucumbe[67]. Pero, tomada en este sentido, la palabra no tiene más que un valor metafórico. Para que hubiere habido pena, sería preciso, cuando menos, que hubiere habido alguna proporción entre el castigo y la falta, y para eso sería necesario que el grado de gravedad de esta última fuera seriamente establecido. Ahora bien, de hecho, el que pierde el proceso paga los gastos, aun cuando sus intenciones hubieren sido puras, aun cuando no fuere culpable más que de ignorancia. Las razones de esta regla parecen ser, pues, otras muy diferentes: dado que la

---

[67] Tarde, *Criminalité comparée,* París, Alcan, pág. 113.

justicia no es gratuita, estímase equitativo que los gastos sean soportados por aquel que ha dado la ocasión. Es posible, además, que la perspectiva de estos gastos contenga al litigante temerario, pero esto no basta para crear una pena. El temor a la ruina, que de ordinario sigue a la pereza o a la negligencia, puede hacer al negociante activo y aplicado y, sin embargo, la ruina no es, en el propio sentido de la palabra, la sanción penal de esas faltas.

El faltar a esas reglas ni siquiera se castiga con una pena difusa. El litigante que ha perdido su proceso no está deshonrado; su honor no está manchado. Podemos incluso imaginar que esas reglas sean otras de las que son, sin que esto nos irrite. La idea de que el homicidio pueda ser tolerado nos subleva, pero aceptamos sin inconveniente alguno que se modifique el derecho sucesorio y muchos hasta conciben que pueda ser suprimido. Se trata de una cuestión que no rehuimos discutir. Admitimos incluso sin esfuerzo que el derecho de servidumbre o el de usufructo se organice de otra manera, que las obligaciones del vendedor y del comprador se determinen en otra forma, que las funciones administrativas se distribuyan con arreglo a otros principios. Como esas prescripciones no corresponden en nosotros a sentimiento alguno, y como, generalmente, no conocemos científicamente sus razones de ser, puesto que esta ciencia no está hecha todavía, carecen de raíces en la mayor parte de nosotros. Sin duda hay excepciones. No toleramos la idea de que una obligación contraria a las costumbres u obtenida, ya por la violencia, ya por el fraude, pueda ligar a los contratantes. Así, cuando la opinión pública se encuentra en presencia de casos de ese género, se muestra menos indiferente de lo que acabamos de decir y agrava con su censura la sanción penal. Y es que los diferentes dominios de la vida moral no se hallan radicalmente separados unos de otros; al contrario, son continuos y, por consiguiente, hay entre ellos regiones limítrofes en las que se encuentran a la vez caracteres diferentes. Sin embargo, la proposición precedente sigue siendo cierta en relación con la generalidad de los casos. Es prueba de que las reglas de sanción restitutiva o bien no forman parte en absoluto de la conciencia colectiva, o sólo constituyen estados débiles. El derecho represivo corresponde a lo que es el corazón, el centro de la conciencia común; las reglas puramente morales constituyen ya una parte menos central; en fin, el derecho restitutivo nace en regiones muy excéntricas para extenderse mucho más allá todavía. Cuanto más suyo llega a ser, más se aleja.

Esa característica se ha puesto de manifiesto por la manera como funciona. Mientras el derecho represivo tiende a permanecer difuso en la sociedad, el derecho restitutivo se crea órganos cada vez más especiales:

tribunales especiales, consejos de hombres buenos, tribunales administrativos de toda especie. Incluso en su parte más general, a saber, en el derecho civil, no se pone en ejercicio sino gracias a funcionarios particulares: magistrados, abogados, etc., que se han hecho aptos para esa función gracias a una cultura especializada.

Pero, aun cuando esas reglas se hallen más o menos fuera de la conciencia colectiva, no interesan sólo a los particulares. Si fuera así, el derecho restitutivo nada tendría de común con la solidaridad social, pues las relaciones que regula ligarían a los individuos unos con otros sin por eso unirlos a la sociedad. Serían simples acontecimientos de la vida privada, como pasa, por ejemplo, con las relaciones de amistad. Pero no está ausente, ni mucho menos, la sociedad de esta esfera de la vida jurídica. Es verdad que, generalmente, no interviene por sí misma y en su propio nombre; es preciso que sea solicitada por los interesados. Mas, por el hecho de ser provocada, su intervención no deja menos de ser un engranaje esencial del mecanisno, ya que sólo ella es la que le hace funcionar. Es ella la que dicta el derecho, por el órgano de sus representantes.

Se ha sostenido, sin embargo, que esa función no tenía nada de propiamente social sino que se reducía a ser conciliadora de los intereses privados; que, por consiguiente, cualquier particular podía llenarla y que, si la sociedad se encargaba, era tan sólo por razones de comodidad. Pero nada más inexacto que contemplar en la sociedad una especie de árbitro entre las partes. Cuando se ve llevada a intervenir, no es con el fin de poner de acuerdo los intereses individuales; no busca cuál podrá ser la solución más ventajosa para los adversarios y no les propone transacciones, sino que aplica al caso particular que le ha sido sometido las reglas generales y tradicionales del derecho. Ahora bien, el derecho es cosa social en primer lugar, y persigue un objeto completamente distinto al interés de los litigantes. El juez que examina una demanda de divorcio no se preocupa de saber si esta separación es verdaderamente deseable para los esposos, sino si las causas que se invocan entran en alguna de las categorías previstas por la ley.

Pero, para apreciar bien la importancia de la acción social, es preciso observarla, no sólo en el momento en que la sanción se aplica o en el que la acción perturbada se restablece, sino también cuando se instituye.

En efecto, es necesaria tanto para fundar como para modificar multitud de relaciones jurídicas que rigen ese derecho y que el consentimiento de los interesados no basta para crear ni para cambiar. Tales son, especialmente, las que se refieren al estado de las personas. Aunque el matrimonio sea un contrato, los esposos no pueden ni formalizarlo ni rescindirlo a su antojo. Lo mismo sucede con todas las demás relaciones

domésticas, y, con mayor motivo, con todas aquellas que reglamenta el derecho administrativo. Es verdad que las obligaciones propiamente contractuales pueden anudarse y deshacerse sólo con el acuerdo de las voluntades. Pero es preciso no olvidar que, si el contrato tiene el poder de ligar a las partes, es la sociedad quien le comunica ese poder. Supongamos que no sancione las obligaciones contratadas; se convierten éstas en simples promesas que no tienen ya más que una autoridad moral[68]. Todo contrato supone, pues, que detrás de las partes que se comprometen está la sociedad dispuesta a intervenir para hacer respetar los compromisos que se han adquirido; por eso no presta la sociedad esa fuerza obligatoria sino a los contratos que tienen, por sí mismos, un valor social, es decir, son conformes a las reglas de derecho. Ya veremos cómo incluso a veces su intervención es todavía más positiva. Se halla presente, pues, en todas las relaciones que determina el derecho restitutivo, incluso en aquellas que parecen más privadas, y en las cuales su presencia, aun cuando no se sienta, al menos en el estado normal, no deja de ser menos esencial[69].

Como las reglas de sanción restitutiva son extrañas a la conciencia común, las relaciones que determinan no son de las que alcanzan indistintamente a todo el mundo; es decir, que se establecen inmediatamente, no entre el individuo y la sociedad, sino entre partes limitadas y especiales de la sociedad, a las cuales relacionan entre sí. Mas, por otra parte, como ésta no se halla ausente, es indispensable, sin duda, que más o menos se encuentre directamente interesada, que sienta el contragolpe. Entonces, según la vivacidad con que lo sienta, interviene de más cerca o de más lejos y con mayor o menor actividad, mediante órganos especiales encargados de representarla. Son, pues, bien diferentes estas relaciones de las que reglamenta el derecho represivo, ya que éstas ligan directamente, y sin intermediario, la conciencia particular con la conciencia colectiva, es decir, al individuo con la sociedad. Pero esas relaciones pueden tomar dos formas muy diferentes: o bien son negativas y se reducen a una pura abstención, o bien son positivas o de cooperación. A las dos clases de reglas que determinan unas y otras corresponden dos clases de solidaridad social que es necesario distinguir.

---

[68] Y aun esta autoridad moral viene de las costumbres, es decir, de la sociedad.

[69] Debemos atenernos aquí a estas indicaciones generales, comunes a todas las formas del derecho restitutivo. Más adelante se verán (mismo libro, cap. VII) las pruebas numerosas de esta verdad en la parte de ese derecho que corresponde a la solidaridad que produce la división del trabajo.

II

La relación negativa que puede servir de tipo a las otras es la que une la cosa a la persona.

Las cosas, en efecto, forman parte de la sociedad al igual que las personas, y desempeñan en ella un papel específico; es necesario, por consiguiente, que sus relaciones con el organismo social se encuentren determinadas. Se puede, pues, decir que hay una solidaridad de las cosas cuya naturaleza es lo bastante especial como para traducirse al exterior en consecuencias jurídicas de un carácter muy particular.

Los jurisconsultos, en efecto, distinguen dos clases de derechos: a unos dan el nombre de reales; a otros, el de personales. El derecho de propiedad, la hipoteca, pertenecen a la primera especie; el derecho de crédito a la segunda. Lo que caracteriza a los derechos reales es que, por sí solos, dan nacimiento a un derecho de preferencia y de persecución de la cosa. En ese caso, el derecho que tengo sobre la cosa es exclusivo frente a cualquier otro que viniere a establecerse después del mío. Si, por ejemplo, un determinado bien hubiere sido sucesivamente hipotecado a dos acreedores, la segunda hipoteca en nada puede restringir los derechos de la primera. Por otra parte, si mi deudor enajena la cosa sobre la cual tengo un derecho de hipoteca, en nada se perjudica este derecho, pero el tercer adquiriente está obligado, o a pagarme, o a perder lo que ha adquirido. Ahora bien, para que así suceda, es preciso que el lazo jurídico una directamente, y sin mediación de otra persona, esta cosa determinada y mi personalidad jurídica. Tal situación privilegiada es, pues, consecuencia de la solidaridad propia de las cosas. Por el contrario, cuando el derecho es personal, la persona que está obligada puede, contratando nuevas obligaciones, procurarme coacreedores cuyo derecho sea igual al mío y, aunque yo tenga como garantías todos los bienes de mi deudor, si los enajena, se escapan a mi garantía al salir de su patrimonio. La razón de lo expuesto hallámosla en que no existe relación especial entre esos bienes y mi derecho, sino entre la persona de su propietario y mi propia persona[70].

Bien se ve en qué consiste esta solidaridad real: refiere directamente las cosas a las personas y no las personas a las cosas. En rigor, se puede

---

[70] Se ha dicho a veces que la condición de padre, de hijo, etc., eran objeto de derechos reales (véase Ortolán, *Instituts,* I, pág. 660). Pero estas condiciones no son más que símbolos abstractos de derechos diversos, unos reales (por ejemplo, el derecho del padre sobre la fortuna de sus hijos menores), los otros personales.

ejercer un derecho real creyéndose solo en el mundo, haciendo abstracción de los demás hombres. Por consiguiente, como sólo por intermedio de las personas es por donde las cosas se integran en la sociedad, la solidaridad que resulta de esta integración es por completo negativa. No hace que las voluntades se muevan hacia fines comunes, sino tan sólo que las cosas graviten con orden en torno a las voluntades. Por hallarse así limitados los derechos reales, no entran en conflictos; están prevenidas las hostilidades, pero no hay concurso activo, no hay *consensus*. Suponed un acuerdo semejante y tan perfecto como sea posible; la sociedad en que reine, si reina solo, se parecerá a una inmensa constelación, en la que cada astro se mueve en su órbita sin turbar los movimientos de los astros vecinos. Una solidaridad tal no hace con los elementos que relaciona un todo capaz de obrar con unidad; no contribuye en nada a la unidad del cuerpo social.

De acuerdo con lo que precede, es fácil determinar cuál es la parte del derecho restitutivo a que corresponde esta solidaridad: el conjunto de los derechos reales. Ahora bien, de la definición misma que se ha dado resulta que el derecho de propiedad es el tipo más perfecto. En efecto, la relación más completa que existe entre una cosa y una persona es aquella que pone a la primera bajo la entera dependencia de la segunda. Sólo que esta relación es muy compleja y los diversos elementos de que está formada pueden llegar a ser el objeto de otros tantos derechos reales secundarios, como el usufructo, la servidumbre, el uso y la habitación. Cabe, en suma, decir que los derechos reales comprenden el derecho de propiedad bajo sus diversas formas (propiedad literaria, artística, industrial, mueble e inmueble) y sus diferentes modalidades, tales como las reglamenta el libro segundo de nuestro Código Civil. Fuera de este libro, nuestro derecho reconoce, además, otros cuatro derechos reales pero que sólo son auxiliares y sustitutos eventuales de derechos personales: la prenda, la anticresis, el privilegio y la hipoteca (artículos 2071-2203). Conviene añadir todo lo que se refiere al derecho sucesorio, al derecho de testar y, por consiguiente, a la ausencia, puesto que crea, cuando se la declara, una especie de sucesión provisoria. En efecto, la herencia es una cosa o un conjunto de cosas sobre las cuales los herederos o los legatarios tienen un derecho real, bien se adquiera éste *ipso facto* por la muerte del propietario, o bien no se abra sino a consecuencia de un acto judicial, como sucede a los herederos indirectos y a los legatarios a título particular. En todos esos casos, la relación jurídica se establece directamente, no entre una cosa y una persona, sino entre una persona y una cosa. Lo mismo sucede con la donación testamentaria, que no es más que el ejercicio del derecho real

que el propietario tiene sobre sus bienes, o al menos sobre la porción que es de libre disposición.

Pero existen relaciones de persona a persona que, por no ser reales en absoluto, son, sin embargo, tan negativas como las precedentes y expresan una solidaridad de la misma clase.

En primer lugar, son las que dan ocasión al ejercicio de los derechos reales propiamente dichos. Es inevitable, en efecto, que el funcionamiento de estos últimos ponga a veces en presencia a las personas mismas que los detentan. Por ejemplo, cuando una cosa viene a agregarse a otra, el propietario de aquella que se reputa como principal se convierte al mismo tiempo en propietario de la segunda, pero «debe pagar al otro el valor de la cosa que se ha unido» (art. 566). Esta obligación es, evidentemente, personal. Igualmente, todo propietario de un muro medianero que quiere elevarlo de altura está obligado a pagar al copropietario una indemnización por la carga (art. 658). Un legatario a título particular está obligado a dirigirse al legatario a título universal para obtener la separación de la cosa legada, aunque tenga un derecho sobre ésta desde la muerte del testador (art. 1014). Pero la solidaridad que estas relaciones exteriorizan no difiere de la que acabamos de hablar; sólo se establecen, en efecto, para reparar o prevenir una lesión. Si el poseedor de cada derecho pudiera siempre ejercitarlo sin traspasar jamás los límites, permaneciendo cada uno en su sitio, no habría lugar a comercio jurídico alguno. Pero, de hecho, sucede continuamente que esos diferentes derechos están de tal modo empotrados unos en otros, que no es posible hacer que uno se valorice sin cometer una usurpación sobre los que lo limitan. En este caso, la cosa sobre la que tengo un derecho se encuentra en manos de otro; tal sucede con los legados. Por otra parte, no puedo gozar de mi derecho sin perjudicar el de otro; tal sucede con ciertas servidumbres. Son, pues, necesarias relaciones para reparar el perjuicio, si está consumado, o para impedirlo, pero no tienen nada de positivo. No hacen concurrir a las personas que ponen en contacto; no implican cooperación alguna; simplemente restauran o mantienen, dentro de las nuevas condiciones producidas, esta solidaridad negativa cuyo funcionamiento han venido a perturbar las circunstancias. Lejos de unir, no han hecho más que separar bien lo que está unido por la fuerza de las cosas, para restablecer los límites violados y volver a colocar a cada uno en su esfera propia. Son tan idénticos a las relaciones de la cosa con la persona, que los redactores del Código no les han hecho un lugar aparte, sino que los han tratado a la vez que los derechos reales.

En fin, las obligaciones que nacen del delito y del casi delito tienen exactamente el mismo carácter[71]. En efecto, obligan a cada uno a reparar el daño causado por su falta en los intereses legítimos de otro. Son, pues, personales; pero la solidaridad a que corresponden es, evidentemente, negativa, ya que consiste, no en servir, sino en no originar daño. El lazo cuya ruptura someten a sanción es externo por completo. Toda la diferencia que existe entre esas relaciones y las precedentes está en que, en un caso, la ruptura proviene de una falta y, en el otro, de circunstancias determinadas y previstas por la ley. Pero el orden perturbado es el mismo; resulta, no de un concurso, sino de una pura abstención[72]. Por lo demás, los derechos cuya lesión da origen a esas obligaciones son ellos mismos reales, pues yo soy propietario de mi cuerpo, de mi salud, de mi honor, de mi reputación, con el mismo título y de la misma manera que las cosas materiales que me están sometidas.

En resumen, las reglas relativas a los derechos reales y a las relaciones personales que con ocasión de los mismos se establecen forman un sistema definido que tiene por función, no el ligar unas a otras las diferentes partes de la sociedad, sino, por el contrario, diferenciarlas, señalar netamente las barreras que las separan. No corresponden, pues, a un lazo social positivo; la misma expresión de solidaridad negativa de que nos hemos servido no es perfectamente exacta. No es una verdadera solidaridad, con una existencia propia y una naturaleza especial, sino más bien el lado negativo de toda especie de solidaridad. La primera condición para que un todo sea coherente es que las partes que lo componen no se tropiecen con movimientos discordantes. Pero esa concordancia externa no forma la cohesión; por el contrario, la supone. La solidaridad negativa no es posible más que allí donde existe otra, de naturaleza positiva, de la cual es, a la vez, la resultante y la condición.

En efecto, los derechos de los individuos, tanto sobre ellos mismos como sobre las cosas, no pueden determinarse sino gracias a compromisos y a concesiones mutuas, pues todo lo que se concede a los unos necesariamente lo abandonan los otros. A veces se ha dicho que era posible deducir la extensión normal del desenvolvimiento del individuo, ya del concepto de la personalidad humana (Kant), ya de la noción del organis-

---

[71] Artículos 1382-1386 del Código Civil. Pueden añadirse los artículos sobre pago de lo indebido.

[72] El contratante que falta a sus compromisos está también obligado a indemnizar a la otra parte. Pero, en ese caso, los perjuicios-intereses sirven de sanción a un lazo positivo. No es por haber causado un perjuicio por lo que paga el que ha violado un contrato, sino por no haber cumplido la prestación prometida.

mo individual (Spencer). Es posible, aun cuando el rigor de esos razonamientos sea muy discutible. En todo caso lo cierto es que, en la realidad histórica, el orden moral no está basado en esas consideraciones abstractas. De hecho, para que el hombre reconociere derechos a otro, no sólo en la lógica sino en la práctica de la vida, ha sido preciso que consintiera en limitar los suyos y, por consiguiente, esta limitación mutua no ha podido hacerse sino dentro de un espíritu de conformidad y concordia. Ahora bien, suponiendo una multitud de individuos sin lazos previos entre sí, ¿qué razón habrá podido empujarlos a esos sacrificios recíprocos? ¿La necesidad de vivir en paz? Pero la paz por sí misma no es cosa más deseable que la guerra. Tiene sus cargas y sus ventajas. ¿Es que no ha habido pueblos y es que no ha habido en todos los tiempos individuos para los cuales la guerra ha constituido una pasión? Los instintos a que responde no son menos fuertes que aquellos a que la paz satisface. Sin duda que la fatiga puede muy bien, por algún tiempo, poner fin a las hostilidades, pero esta simple tregua no puede ser más duradera que la laxitud temporal que la determina. A mayor abundamiento, ocurre lo mismo con los desenlaces debidos al solo triunfo de la fuerza; son tan provisorios y precarios como los tratados que ponen fin a las guerras internacionales. Los hombres no tienen necesidad de paz sino en la medida en que están ya unidos por algún lazo de sociabilidad. En ese caso, en efecto, los sentimientos que los inclinan unos contra otros moderan con toda naturalidad los transportes del egoísmo y, por otra parte, la sociedad que los envuelve, no pudiendo vivir sino a condición de no verse a cada instante sacudida por conflictos, gravita sobre ellos con todo su peso para obligarlos a que se hagan las concesiones necesarias. Verdad es que, a veces, se ve a sociedades independientes entenderse para determinar la extensión de sus derechos respectivos sobre las cosas, es decir, sobre sus territorios. Pero justamente la extremada inestabilidad de esas relaciones es la prueba mejor de que la solidaridad negativa no puede bastarse a sí sola. Si actualmente, entre pueblos cultos, parece tener más fuerza, si esa parte del derecho internacional, que regula lo que podríamos llamar derechos reales de las sociedades europeas, tiene quizá más autoridad que antes, es que las diferentes naciones de Europa son también mucho menos independientes unas de otras, y sucede así porque, en ciertos aspectos, forman todas parte de una misma sociedad todavía incoherente, es verdad, pero que adquiere cada vez más conciencia de sí. Lo que llaman equilibrio europeo es un comienzo de organización de esta sociedad.

Es costumbre distinguir con cuidado la justicia de la caridad, es decir, el simple respeto de los derechos de otro, de todo acto que sobrepase esta virtud puramente negativa. En esas dos prácticas diferentes se suele ver

como dos capas independientes de la moral: la justicia, por sí sola, formaría los cimientos fundamentales; la caridad sería el coronamiento. La distinción es tan radical que, según los partidarios de una cierta moral, bastaría la justicia para el buen funcionamiento de la vida social; el desinterés reduciríase a una virtud privada, que es, para el particular, bueno que continúe, pero de la cual la sociedad puede muy bien prescindir. Muchos, inclusive, no ven sin inquietud que intervenga en la vida pública. Se advertirá por lo que precede hasta qué punto tal concepción se halla muy poco de acuerdo con los hechos. En realidad, para que los hombres se reconozcan y se garanticen mutuamente los derechos, es preciso que se quieran; que, por una razón cualquiera, se sientan atraídos unos a otros y a una misma sociedad de que formen parte. La justicia está llena de caridad o, tomando nuestras expresiones, la solidaridad negativa no es más que una emanación de otra solidaridad de naturaleza positiva: es la repercusión en la esfera de los derechos reales de sentimientos sociales que proceden de otra fuente. No tiene, pues, nada de específica, pero es el acompañamiento necesario de toda especie de solidaridad. Forzosamente se encuentra donde quiera los hombres vivan una vida común, bien resulte ésta de la división del trabajo social o de la atracción del semejante por el semejante.

III

Si se apartan del derecho restitutivo las reglas de que acaba de hablarse, lo que queda constituye un sistema no menos definido, que comprende el derecho de familia, el derecho contractual, el derecho comercial, el derecho de procedimientos y el derecho administrativo y constitucional. Las relaciones que los mismos regulan son de naturaleza muy diferente a las precedentes; expresan un concurso positivo, una cooperación que deriva esencialmente de la división del trabajo.

Las cuestiones que resuelve el derecho familiar pueden reducirse a los dos tipos siguientes:

1.º ¿Quién está encargado de las diferentes funciones domésticas? ¿Quién es el esposo, quién el padre, quién el hijo legítimo, quién el tutor, etcétera?

2.º ¿Cuál es el tipo normal de esas funciones y de sus relaciones?

A la primera de estas cuestiones responden las disposiciones que determinan las cualidades y condiciones requeridas para concertar el matrimonio, las formalidades necesarias para que el matrimonio sea válido,

las condiciones de filiación legítima, natural, adoptiva, la manera de escoger tutor, etc.

Por el contrario, la segunda cuestión es la que resuelve los capítulos sobre derechos y deberes respectivos de los esposos, sobre el estado de sus relaciones en caso de divorcio, de nulidad de matrimonio, de separación de cuerpos y de bienes, sobre el poder paterno, sobre los efectos de la adopción, sobre la administración del tutor y sus relaciones con el pupilo, sobre la función que debe desempeñar por el consejo de familia frente al primero y frente al segundo, sobre la función de los parientes en caso de interdicción y de consejo judicial.

Esta parte del derecho civil tiene, pues, por objeto determinar la manera como se distribuyen las diferentes funciones familiares y lo que deban ser ellas en sus mutuas relaciones, es decir, pone de relieve la solidaridad particular que une entre sí a los miembros de la familia como consecuencia de la división del trabajo doméstico. Verdad es que no se está en manera alguna habituado a considerar la familia bajo este aspecto; lo más frecuente es creer que lo que hace la cohesión es exclusivamente la comunidad de sentimientos y de creencias. Hay, en efecto, tantas cosas comunes entre los miembros del grupo familiar, que el carácter especial de las tareas que corresponden a cada uno fácilmente se nos escapa; esto hacía decir a Comte que la unión doméstica excluye «todo pensamiento de cooperación directa y continua hacia un fin cualquiera»[73]. Pero la organización jurídica de la familia, cuyas líneas esenciales acabamos de recordar sumariamente, demuestra la realidad de sus diferencias funcionales y su importancia. La historia de la familia, a partir de los orígenes, no es más que un movimiento ininterrumpido de disociación, en el transcurso del cual esas diversas funciones, primeramente indivisas y confundidas las unas con las otras, se han separado poco a poco, constituido aparte, repartido entre los diferentes parientes según su sexo, su edad, sus relaciones de dependencia, en forma que hacen de cada uno un funcionario especial de la sociedad doméstica[74]. Lejos de ser sólo un fenómeno accesorio y secundario, esta división del trabajo familiar domina, por el contrario, todo el desenvolvimiento de la familia.

La relación de la división del trabajo con el derecho contractual no está menos acusada.

---

[73] *Cours de Philosophie positive,* IV, pág. 419.

[74] Véanse algunas ampliaciones sobre este punto, en este mismo libro, capítulo VII.

En efecto, el contrato es, por excelencia, la expresión jurídica de la cooperación. Es verdad que hay contratos llamados de beneficencia en que sólo se liga una de las partes. Si doy a otro alguna cosa sin condiciones, si me encargo gratuitamente de un depósito o de un mandato, resultan para mí obligaciones precisas y determinadas. Por consiguiente, no hay concurso propiamente dicho entre los contratantes, puesto que sólo de una parte están las cargas. Sin embargo, la cooperación no se halla ausente del fenómeno; sólo que es gratuita o unilateral. ¿Qué es, por ejemplo, la donación, sino un cambio sin obligaciones recíprocas? Esas clases de contratos no son, pues, más que una variedad de los contratos verdaderamente cooperativos.

Por lo demás, son muy raros, pues sólo por excepción los actos de fin benéfico necesitan la reglamentación legal. En cuanto a los otros contratos, que constituyen la inmensa mayoría, las obligaciones a que dan origen son correlativas, bien de obligaciones recíprocas, bien de prestaciones ya efectuadas. El compromiso de una parte resulta, o del compromiso adquirido por la otra, o de un servicio que ya ha prestado esta última[75]. Ahora bien, esta reciprocidad no es posible más que allí donde hay cooperación, y ésta, a su vez, no marcha sin la división del trabajo. Cooperar, en efecto, no es más que distribuirse una tarea común. Si esta última está dividida en tareas cualitativamente similares, aunque indispensables unas a otras, hay división del trabajo simple o de primer grado. Si son de naturaleza diferente, hay división del trabajo compuesto, especialización propiamente dicha.

Esta última forma de cooperación es, además, la que con más frecuencia manifiesta el contrato. El único que tiene otra significación es el contrato de sociedad, y quizá también el contrato de matrimonio, en tanto en cuanto determina la parte contributiva de los esposos a los gastos del hogar. Además, para que así sea, es preciso que el contrato de sociedad ponga a todos los asociados a un mismo nivel, que sus aportaciones sean idénticas, que sus funciones sean las mismas, y ése es un caso que jamás se presenta exactamente en las relaciones matrimoniales, a consecuencia de la división del trabajo conyugal. Frente a esas especies raras, póngase la variedad de contratos cuyo objeto es amoldar, unas con otras, funciones especiales y diferentes: contratos entre el comprador y el vendedor, contratos de permuta, contratos entre patronos y obreros, entre arrendatario de la cosa y arrendador, entre el prestamista y el que pide prestado, entre el depositario y el depositante, entre el hostelero y el

---

[75] Por ejemplo, en el caso de préstamo con interés.

viajero, entre el mandatario y el mandante, entre el acreedor y el fiador, etcétera. De una manera general, el contrato es el símbolo del cambio; también Spencer ha podido, no sin justicia, calificar de contrato fisiológico el cambio de materiales que a cada instante se hace entre los diferentes órganos del cuerpo vivo[76]. Ahora bien, está claro que el cambio supone siempre alguna división del trabajo más o menos desenvuelta. Es verdad que los contratos que acabamos de citar todavía tienen un carácter un poco general. Pero es preciso no olvidar que el derecho no traza más que los contornos generales, las grandes líneas de las relaciones sociales, aquellas que se encuentran siempre las mismas en contornos diferentes de la vida colectiva. Así, cada uno de esos tipos de contratos supone una multitud de otros, más particulares, de los cuales es como el sello común y que reglamenta de un solo golpe pero en los que las relaciones se establecen entre funciones más especiales. Así, pues, a pesar de la simplicidad relativa de este esquema, basta para manifestar la extremada complejidad de los hechos que resume.

Esta especialización de funciones, por otra parte, es más inmediatamente ostensible en el Código de Comercio, que reglamenta, sobre todo, los contratos mercantiles especiales: contratos entre el comisionista y el comitente, entre el cargador y el porteador, entre el portador de la letra de cambio y el librador, entre el propietario del buque y sus acreedores, entre el primero y el capitán y la dotación del barco, entre el fletador y el fletante, entre el prestamista y el prestatario a la gruesa, entre el asegurador y el asegurado. Existe aquí también, por consiguiente, una gran separación entre la generalidad relativa de las prescripciones jurídicas y la diversidad de las funciones particulares cuyas relaciones regulan, como lo prueba el importante lugar dejado a la costumbre en el derecho comercial.

Cuando el Código de Comercio no reglamenta los contratos propiamente dichos, determina cuáles deben ser ciertas funciones especiales, como las del agente de cambio, del corredor, del capitán, del juez en caso de quiebra, con el fin de asegurar la solidaridad de todas las partes del aparato comercial.

El derecho procesal —trátese de procedimiento criminal, civil o comercial— desempeña el mismo papel en el edificio judicial. Las sanciones de todas las reglas jurídicas no pueden aplicarse sino gracias al

---

[76] *Bases de la morale évolutionniste,* París, Alcan, pág. 124.

concurso de un cierto número de funciones; funciones de los magistrados, de los defensores, de los abogados, de los jurados, de los demandantes y de los demandados, etc.; el procedimiento fija la manera como deben éstos entrar en función y en relaciones. Dice lo que deben ser y cuál la parte de cada uno en la vida general del órgano.

Nos parece que, en una clasificación racional de las reglas jurídicas, el derecho procesal debería considerarse como una variedad del derecho administrativo: no vemos qué diferencia radical separa a la Administración de justicia del resto de la Administración. Mas, independientemente de esta apreciación, el derecho administrativo propiamente dicho reglamenta las funciones mal definidas que se llaman administrativas[77], de la misma manera que el otro hace para las judiciales. Determina su tipo normal y sus relaciones, ya de unas con otras, ya con las funciones difusas de la sociedad; bastaría tan sólo con apartar un cierto número de las reglas generalmente incluidas bajo esta denominación, aunque tengan un carácter penal[78]. En fin, el derecho constitucional hace lo mismo con las funciones gubernamentales.

Extrañará, tal vez, contemplar reunidos en un mismo grupo al derecho administrativo y político y al que de ordinario se llama derecho privado. Pero, en primer lugar, esa aproximación se impone si se toma como base de la clasificación la naturaleza de las sensaciones, y no nos parece que sea posible tomar otra si se quiere proceder científicamente. Además, para separar completamente esas dos especies de derecho, sería necesario admitir que existe verdaderamente un derecho privado, y nosotros creemos que todo el derecho es público porque todo el derecho es social. Todas las funciones de la sociedad son sociales, como todas las funciones del organismo son orgánicas. Las funciones económicas tienen ese carácter como las otras. Además, incluso entre las más difusas, no existe ninguna que no se halle más o menos sometida a la acción del aparato de Gobierno. No hay, pues, entre ellas, desde ese punto de vista, más que diferencias de graduación.

En resumen, las relaciones que regula el derecho cooperativo de sanciones restitutivas y la solidaridad que exteriorizan resultan de la divi-

---

[77] Conservamos la expresión empleada corrientemente, pero sería necesario definirla y no nos encontramos en estado de hacerlo. Parécenos, tomado en conjunto, que esas funciones son las que se encuentran inmediatamente colocadas bajo la acción de los centros de Gobierno. Mas serían necesarias muchas disposiciones.

[78] Y también las que se refieren a los derechos reales de las personas morales del orden administrativo, pues las relaciones que determinan son negativas.

sión del trabajo social. Se explica además que, en general, las relaciones cooperativas no supongan otras sanciones. En efecto, está en la naturaleza de las tareas especiales el escapar a la acción de la conciencia colectiva, pues, para que una cosa sea objeto de sentimientos comunes, la primera condición es que sea común, es decir, que se halle presente en todas las conciencias y que todas se la puedan representar desde un solo e idéntico punto de vista. Sin duda, mientras las funciones poseen una cierta generalidad, todo el mundo puede tener algún sentimiento; pero, cuanto más se especializan, más se circunscribe el número de aquellos que tienen conciencia de cada una de ellas, y más, por consiguiente, desbordan la conciencia común. Las reglas que las determinan no pueden, pues, tener esa fuerza superior, esa autoridad trascendente que, cuando se la ofende, reclama una expiación. De la opinión también es de donde les viene su autoridad, al igual que la de las reglas penales pero de una opinión localizada en las regiones restringidas de la sociedad.

Además, incluso en los círculos especiales en que se aplican y donde, por consiguiente, se presentan a los espíritus, no corresponden a sentimientos muy vivos ni, con frecuencia, a especie alguna de estado emocional. Pues, al fijar las maneras como deben concurrir las diferentes funciones en las diversas combinaciones de circunstancias que pueden presentarse, los objetos a que se refieren no están siempre presentes en las conciencias. No siempre hay que administrar una tutela o una curatela[79], ni que ejercer sus derechos de acreedor o de comprador, etcétera, ni, sobre todo, que ejercerlos en tal o cual condición. Ahora bien, los estados de conciencia no son fuertes sino en la medida en que son permanentes. La violación de esas reglas no atenta, pues, en sus partes en general a la de sus grupos especiales y, por consiguiente, no puede determinar más que una reacción muy moderada. Todo lo que necesitamos es que las funciones concurran de una manera regular; si esta regularidad se perturba, pues, nos basta con que sea restablecida. No quiere esto decir seguramente que el desenvolvimiento de la división del trabajo no pueda repercutir en el derecho penal. Ya sabemos que existen funciones administrativas y gubernamentales en las cuales ciertas relaciones hállanse reguladas por el derecho represivo, a causa del carácter particular que distingue al órgano de la conciencia común y todo lo que a él se refiere. En otros casos todavía, los lazos de solidaridad que unen a ciertas funciones sociales pueden ser tales que de su

[79] He aquí por qué el derecho que regula las relaciones de las funciones domésticas no es penal, aunque sus funciones sean bastante generales.

ruptura resulten repercusiones bastante generales para suscitar una reacción penal. Pero, por la razón que hemos dicho, estos contragolpes son excepcionales.

En definitiva, ese derecho desempeña en la sociedad una función análoga a la del sistema nervioso en el organismo. Éste, en efecto, tiene por misión regular las diferentes funciones del cuerpo en forma que puedan concurrir armónicamente: pone de manifiesto también con toda naturalidad el estado de concentración a que ha llegado el organismo, a consecuencia de la división del trabajo fisiológico. Así, en los diferentes escalones de la escala animal, se puede medir el grado de esta concentración por el desenvolvimiento del sistema nervioso. Esto quiere decir que se puede medir igualmente el grado de concentración a que ha llegado una sociedad a consecuencia de la división del trabajo social, por el desenvolvimiento del derecho cooperativo de sanciones restitutivas. Fácil es calcular los servicios que semejante criterio nos va a proporcionar.

IV

Puesto que la solidaridad negativa no produce por sí misma ninguna integración y, además, no tiene nada de específica, reconoceremos sólo dos clases de solidaridad positiva, que distinguen los caracteres siguientes:

1.º La primera liga directamente el individuo a la sociedad sin intermediario alguno. En la segunda depende de la sociedad, porque depende de las partes que la componen.

2.º No se ve a la sociedad bajo un mismo aspecto en los dos casos. En el primero, lo que se llama con ese nombre es un conjunto más o menos organizado de creencias y de sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: éste es el tipo colectivo. Por el contrario la sociedad de que somos solidarios en el segundo caso es un sistema de funciones diferentes y especiales que unen relaciones definidas. Esas dos sociedades, por lo demás, constituyen sólo una. Son dos aspectos de una sola y misma realidad pero que no exigen menos que se las distinga.

3.º De esta segunda diferencia dedúcese otra, que va a servirnos para caracterizar y denominar a esas dos clases de solidaridades.

La primera no se puede fortalecer más que en la medida en que las ideas y las tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad sobrepasan en número y en intensidad a las que pertenecen personalmente

a cada no de ellos. Es tanto más enérgica cuanto más considerable es este excedente. Ahora bien, lo que constituye nuestra personalidad es aquello que cada uno de nosotros tiene de propio y de característico, lo que lo distingue de los demás. Esta solidaridad no puede, pues, aumentarse sino en razón inversa a la personalidad. Hay en cada una de nuestras conciencias, según hemos dicho, dos conciencias: una, que es común en nosotros a la de todo el grupo a que pertenecemos, que, por consiguiente, no es nosotros mismos, sino la sociedad viviendo y actuando en nosotros; otra que, por el contrario, sólo nos representa a nosotros en lo que tenemos de personal y de distinto, en lo que hace de nosotros un individuo[80]. La solidaridad que deriva de las semejanzas alcanza su *maximum* cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos sus puntos con ella; pero, en ese momento, nuestra individualidad es nula. No puede nacer como la comunidad no ocupe menos lugar en nosotros. Hay allí dos fuerzas contrarias, una centrípeta, otra centrífuga, que no pueden crecer al mismo tiempo. No podemos desenvolvernos a la vez en dos sentidos tan opuestos. Si tenemos una viva inclinación a pensar y a obrar por nosotros mismos, no podemos encontrarnos fuertemente inclinados a pensar y a obrar como los otros. Si el ideal es crearse una fisonomía propia y personal, no podrá consistir en asemejarnos a todo el mundo. Además, desde el momento en que esta solidaridad ejerce su acción, nuestra personalidad se desvanece, podría decirse, por definición, pues ya no somos nosotros mismos, sino el ser colectivo.

Las moléculas sociales, que no serían coherentes más que de esta única manera, no podrían, pues, moverse con unidad sino en la medida en que carecen de movimientos propios, como hacen las moléculas de los cuerpos inorgánicos. Por eso proponemos llamar mecánica a esa especie de solidaridad. Esta palabra no significa que sea producida por medios mecánicos y artificiales. No la nombramos así sino por analogía con la cohesión que une entre sí a los elementos de los cuerpos brutos, por oposición a la que constituye la unidad de los cuerpos vivos. Acaba de justificar esta denominación el hecho de que el lazo que así une al individuo a la sociedad es completamente análogo al que liga la cosa a la persona. La conciencia individual, considerada bajo este aspecto, es una simple dependencia del tipo colectivo y sigue todos los movimientos, como el objeto poseído sigue aquellos que le imprime su propieta-

---

[80] Sin embargo, esas dos conciencias no constituyen regiones geográficamente distintas de nosotros mismos, sino que se penetran por todas partes.

rio. En las sociedades donde esta solidaridad está más desenvuelta, el individuo no se pertenece, como más adelante veremos; es literalmente una cosa de que dispone la sociedad. Así, en esos mismos tipos sociales, los derechos personales no se han distinguido todavía de los derechos reales.

Otra cosa muy diferente ocurre con la solidaridad que produce la división del trabajo. Mientras que la anterior implica la semejanza de los individuos, ésta supone que difieren unos de otros. La primera no es posible sino en la medida en que la personalidad individual se observa en la personalidad colectiva; la segunda no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente, una personalidad. Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar y, cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto, de una parte depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo y, por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuanto está más especializada. Sin duda, por circunscrita que sea, jamás es completamente original; incluso en el ejercicio de nuestra profesión nos conformamos con usos y prácticas que nos son comunes con toda nuestra corporación. Pero, inclusive en ese caso, el yugo que sufrimos es menos pesado que cuando la sociedad entera pesa sobre nosotros, y deja bastante más lugar al libre juego de nuestra iniciativa. Aquí, pues, la individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que la de las partes; la sociedad hácese más capaz para moverse con unidad, a la vez que cada uno de sus elementos tiene más movimientos propios. Esta solidaridad se parece a la que se observa en los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene en ellos su fisonomía especial, su autonomía y, sin embargo, la unidad del organismo es tanto mayor cuanto que esta individuación de las partes es más señalada. En razón a esa analogía, proponemos llamar orgánica a la solidaridad debida a la división del trabajo.

Al mismo tiempo, este capítulo y el precedente nos proporcionan los medios de calcular la parte que corresponde a cada uno de esos dos lazos sociales en el resultado total y común que concurren a producir por caminos diferentes. Sabemos, en efecto, bajo qué formas exteriores se simbolizan esas dos especies de solidaridades, es decir, cuál es el cuerpo de reglas jurídicas que corresponde a cada una de ellas. Por consiguiente, para conocer su importancia respectiva en un tipo social dado, basta comparar la extensión respectiva de las dos especies de derechos que las

expresan, puesto que el derecho varía siempre como las relaciones sociales que regula[81].

I. REGLAS DE SANCIÓN REPRESIVA ORGANIZADA

(Se encontrará una clasificación en el capítulo siguiente)

II. REGLAS DE SANCIÓN RESTITUTIVA DETERMINANTE DE LAS

Relaciones negativas o de abstención	De la cosa con la persona	Derecho de propiedad bajo sus formas diversas (mueble, inmueble, etc.) Modalidades diversas del derecho de propiedad (servidumbres, usufructo, etc.)
	De las personas entre sí.	Determinadas por el ejercicio normal de los derechos reales. Determinadas por la violación culposa de los derechos reales.
Relaciones positivas o de cooperación	Entre las funciones domésticas	
	Entre las funciones económicas difusas	Relaciones contractuales en general Contratos especiales
	De las funciones administrativas	Entre sí Con las funciones gubernamentales Con las funciones difusas de la sociedad
	De las funciones gubernamentales	Entre sí Con las funciones administrativas Con las funciones políticas difusas

[81] Para precisar las ideas, desenvolvemos en el cuadro siguiente la clasificación de las reglas jurídicas que implícitamente se comprende en este capítulo y en el anterior.

Capítulo IV

Otra prueba de lo que precede

Por consiguiente, y a causa de la importancia de los resultados que preceden, no está demás, antes de continuar, confirmarlos una última vez. Esta nueva comprobación es tanto más útil cuanto que va a proporcionarnos la ocasión de establecer una ley que, además de servir de prueba, nos aclarará todo lo que a continuación se diga.

Si las dos clases de solidaridad que acabamos de distinguir poseen la expresión jurídica que hemos dicho, la preponderancia del derecho represivo sobre el derecho cooperativo deberá ser tanto más grande cuanto más pronunciado es el tipo colectivo y más rudimentaria la división del trabajo. A la inversa, a medida que los tipos individuales se desenvuelven y que las tareas se especializan, la proporción entre la extensión de esos dos derechos debe tender a invertirse. Ahora bien, la realidad de esa relación puede demostrarse experimentalmente.

I

Cuanto más primitivas son las sociedades, más semejanzas existen entre individuos que las componen. Ya Hipócrates, en su escrito *De Aere et Locis,* había dicho que los escitas tenían un tipo étnico y carecían de tipos personales. Humbolot hace notar en sus *Neuspanien*[82] que, entre los pueblos bárbaros, se encuentra más bien una fisonomía propia de la horda que fisonomías individuales, y el hecho ha sido confirmado por un gran número de observadores.

---

[82] I, pág. 116.

> De igual manera que los romanos encontraban entre los viejos germanos grandes semejanzas, los llamados salvajes producen un efecto semejante al europeo civilizado. Tal vez la falta de práctica sea con frecuencia la causa principal que determina al viajero a un juicio como ése...; sin embargo, esta inexperiencia no podría producir sino con dificultad esa consecuencia, si las diferencias a que el hombre civilizado está acostumbrado en su medio natal no fueran realmente más importantes que las que encuentra en los pueblos primitivos. Bien conocida y con frecuencia citada es la frase de Ulloa, de que quien ha visto un indígena de América los ha visto todos[83].

Por el contrario, entre los pueblos civilizados, dos individuos se distinguen uno de otro al primer golpe de vista y sin que una iniciación previa sea para esto necesaria.

El doctor Lebon ha podido establecer de una manera objetiva esta homogeneidad creciente a medida que se remonta hacia los orígenes. Ha comparado los cráneos pertenecientes a razas y sociedades diferentes y ha encontrado

> que las diferencias de volumen del cráneo existente entre individuos de la misma raza... son tanto más grandes cuanto la raza está más elevada en la escala de la civilización. Después de haber agrupado los volúmenes de cráneos de cada raza por series progresivas, cuidando no establecer comparaciones más que entre series bastante numerosas para que los términos resulten unidos de una manera gradual, he reconocido —dice— que la diferencia de volumen entre los cráneos masculinos adultos más grandes, y los cráneos más pequeños es, en números redondos, de 200 centímetros cúbicos en los gorilas, de 280 entre los parias de la India, de 310 entre los australianos, de 350 entre los antiguos egipcios, de 470 entre las gentes del París del siglo XII, de 600 entre las del París de ahora, de 700 entre los alemanes[84].

Existen incluso algunos pueblos en que esas diferencias son nulas. «Los Andamans y los Todas son todos semejantes. Casi otro tanto podría decirse de los groenlandeses. Cinco cráneos de patagones que posee el laboratorio de M. Broca son idénticas»[85].

No cabe duda de que esas semejanzas orgánicas corresponden a semejanzas psíquicas.

---

[83] Waitz, *Anhtropologie der Naturvölker,* I, págs. 75-76.

[84] *Les Sociétés,* pág. 193.

[85] Topinard, *Anthropologie,* pág. 393.

> Es cierto, dice Waitz, que esta semejanza física de los indígenas proviene esencialmente de la ausencia de toda individualidad psíquica fuerte, del estado de inferioridad de la cultura intelectual en general. La homogeneidad de caracteres *(Cemüthseigenschaften)* en el seno de una población negra es indudable. En el Egipto superior el mercader de esclavos no se informa con precisión más que sobre el lugar de origen del esclavo y no sobre su carácter individual, porque una larga experiencia le ha enseñado que las diferencias entre individuos de la misma tribu son insignificantes al lado de las que proceden de la raza. Así ocurre que los Nubas y los Gallus pasan por muy fieles, los abisinios del Norte por traidores y pérfidos, la mayoría de los otros por buenos esclavos domésticos, pero que no pueden utilizarse en absoluto para el trabajo corporal; los de Fertit por salvajes y prontos a la venganza[86].

Así, pues, la originalidad no sólo es rara: no hay para ella lugar, por así decirlo. Todo el mundo admite y practica, sin discutir, la misma religión; las sectas y disidencias son desconocidas; no serían toleradas. Ahora bien, en ese momento, la religión lo comprende todo, se extiende a todo. Encierra, en un confuso estado de mezcla, además de las creencias propiamente religiosas, la moral, el derecho, los principios de organización política y hasta la ciencia o, al menos, a lo que por tal se entiende. Reglamenta incluso los detalles de la vida privada. Por consiguiente, decir que las conciencias eran entonces idénticas —y esta identidad es absoluta— es decir implícitamente que, salvo las sensaciones que se refieren al organismo y a los estados del organismo, todas las conciencias individuales estaban, sobre poco más o menos, compuestas de los mismos elementos. Incluso las impresiones sensibles mismas no deben ofrecer una gran diversidad, a causa de las semejanzas físicas que presentan los individuos.

Por eso una idea todavía muy extendida es la de que la civilización tiene, al contrario, por efecto, aumentar las semejanzas sociales. «A medida que las aglomeraciones humanas se extienden —dice M. Tarde—, la difusión de las ideas, según una progresión geométrica regular, es más señalada»[87]. Para Hale[88], es un error atribuir a los pueblos primitivos una cierta uniformidad de carácter, y como prueba señala el hecho de que la raza amarilla y la raza negra del océano Pacífico, que habitan una al lado de otra, se distinguen con más fuerza entre sí que dos pueblos europeos.

---

[86] Ob. cit., I, pág. 77. Cfr. ibíd., pág. 446.

[87] *Lois de l'Imitation,* pág. 19.

[88] *Ethnography and philology of the Un. States,* Filadelfia, 1846, pág. 13.

De igual manera, ¿es que las diferencias que separan al francés del inglés o del alemán no son hoy menores que antes? En casi todas las sociedades europeas el derecho, la moral, las costumbres, incluso las instituciones políticas fundamentales, son casi idénticas. Hácese igualmente notar que, en el seno de un mismo país, no se encuentran ya hoy los contrastes que se encontraban antes. La vida social no varía ya, o no varía tanto, entre una y otra provincia; en países unificados, como Francia, viene a ser, sobre poco más o menos, la misma en todas las regiones, y esa nivelación alcanza su máximo en las clases cultas[89].

Pero estos hechos en nada invalidan nuestra proposición. Es cierto que las diferentes sociedades tienden a unirse cada vez más, pero no ocurre lo mismo con los individuos que las componen. Existe hoy menos distancia que antes entre los franceses y los ingleses en general, pero eso no impide que los franceses de hoy día se diferencien entre sí mucho más que los franceses de otros tiempos. Es muy cierto igualmente que las provincias tienden a perder su fisonomía característica, pero eso no impide a cada individuo adquirir cada vez más una que le es personal. El normando difiere menos del gascón, éste del lorenés y del provenzal: unos y otros no tienen ya en común más que los rasgos comunes a todos los franceses; pero la diversidad que estos últimos presentan, tomada en conjunto, no deja de haber aumentado, pues, si los tipos provinciales que antes existían tienden a fundirse unos en otros y a desaparecer, hay, en su lugar, una multitud también considerable de tipos individuales. No hay ya tantas diferencias como grandes regiones, pero hay tantas como individuos. Por el contrario, allí donde cada provincia tiene su personalidad, no sucede lo mismo con los particulares. Pueden ser muy heterogéneas unas con relación a las otras y estar formadas con elementos semejantes, que es lo que igualmente se produce en las sociedades políticas. De la misma manera, en el mundo biológico, los protozoos son, desde ese punto de vista, tan distintos unos de otros, que es difícil clasificarlos en especies[90] y, sin embargo, cada uno de ellos está compuesto de una materia perfectamente homogénea.

Esta opinión descansa, pues, sobre una confusión entre los tipos individuales y los tipos colectivos, tanto provinciales como nacionales. Es indudable que la civilización tiende a nivelar los segundos, pero se ha

---

[89] Esto hace decir a M. Tarde: «El viajero que atraviesa varios países de Europa observa menos semejanzas entre las gentes del pueblo, que han permanecido fieles a sus viejas costumbres, que entre las personas de las clases superiores». Ob. cit., pág. 59.

[90] Véase Perrier, *Transformisme,* pág. 235.

llegado a la conclusión errónea de que tiene el mismo efecto sobre los primeros y que la uniformidad se hace general. Lejos de variar esas dos clases de tipos, veremos cómo la desaparición de los unos es la condición necesaria para la aparición de los otros[91]. Ahora bien, nunca hay más que un número restringido de tipos colectivos en el seno de una misma sociedad, pues sólo puede comprender a un pequeño número de razas y de regiones suficientemente diferentes para producir tales desemejanzas. Por el contrario, los individuos son susceptibles de diversificarse hasta el infinito. La diversidad, pues, es tanto más grande cuanto más desarrollados están los tipos individuales.

Lo que antecede se aplica lo mismo a los tipos profesionales. Hay razones para suponer que pierden su antiguo relieve, que el abismo que antes separaba a las profesiones, y sobre todo a algunas de ellas, está en vías de desaparecer. Pero lo que es cierto es que en el interior de cada una las diferencias se aumentan. Cada uno tiene su manera de pensar y de hacer, no sufre tan por completo la opinión común de la corporación. Además, si de profesión a profesión las diferencias son menos señaladas, en todo caso son más numerosas, pues los tipos profesionales se han multiplicado ellos mismos, a medida que el trabajo se iba dividiendo cada vez más. Si no se distinguen ya unos de otros más que por simples matices, al menos esos matices son más variados. La diversidad no ha, pues, disminuido incluso desde este punto de vista, aun cuando no se manifieste ya bajo forma de contrastes violentos y ofensivos.

Podemos, pues, estar seguros que, cuanto más atrás se va en la historia, mayor es la homogeneidad; por otra parte, cuanto más se aproximan los tipos sociales más elevados, más se desenvuelve la división del trabajo. Veamos ahora cómo varían, en los grados diversos de la escala social, las dos formas del derecho que hemos distinguido.

II

Hasta donde es posible juzgar del estado del derecho en las sociedades absolutamente inferiores, parece que era completamente represivo.

> El salvaje —dice Lubbock— no es en manera alguna libre. En el mundo entero, la vida diaria del salvaje hállase reglamentada por una porción de costumbres (tan imperiosas como las leyes) complica-

[91] Véase más adelante, libro II, caps. II y III. Lo que allí decimos puede servir a la vez para explicar y confirmar los hechos que establecemos aquí.

> das y con frecuencia muy molestas, de prohibiciones y de privilegios absurdos. Numerosos reglamentos muy severos, aun cuando no se encuentren escritos, regulan todos los actos de su vida[92].

Se sabe, en efecto, la facilidad con que en los pueblos primitivos se consolidan las maneras de actuar en prácticas tradicionales y, por otra parte, qué intensa es en ellos la fuerza de la tradición. Las costumbres de los antepasados están rodeadas de un respeto tal que no se las puede derogar sin ser castigado.

Pero en tales observaciones falta necesariamente precisión, pues nada es tan difícil de recoger como costumbres que se encuentran en el aire. Para que nuestra experiencia pueda ser llevada con método, es preciso hacer que recaiga, en cuanto sea posible, sobre derechos escritos.

Los cuatro últimos libros del *Pentateuco,* el *Éxodo,* el *Levítico,* los *Números,* el *Deuteronomio,* representan el monumento más antiguo de ese género que poseemos[93]. Bajo esos cuatro o cinco mil versículos, no hay más que un número relativamente ínfimo en que aparezcan expresadas reglas que puedan en rigor pasar por no tener carácter represivo. Se refieren a los objetos siguientes:

— *Derecho de propiedad:* derecho de retracto.—Jubileo.—Propiedad de los Levitas *(Levítico,* XXV, 14-25, 29-34, y XXVII, 1-34).
— *Derecho doméstico:* matrimonio *(Deut.,* XXI, 11-14; XXIII, 5; XXV, 5-10; *Lev.,* XXI, 7, 13, 14);—derecho sucesorio *(Números,* XXVII, 8-II, y XXVI, 8; *Deut.,* XXI, 15-I7);—esclavitud de indígenas y extranjeros *(Deut.,* XV, 12-17; *Exodo,* XXI, 2-II; *Lev.,* XIX, 20; XXV, 39-44; XXXVI, 44-54).
— *Préstamos y salarios (Deut.,* XV, 7-9; XXIII, 19-20; XXIV, 6 y 10-13; XXV, 15).
— *Cuasi delitos (Exodo,* XXI, 18-33 y 33-35; XXII, 6 y 10-17[94].

---

[92] Lubbock, *Les Origines de la civilisation,* París, Alcan, pág. 440. Consúltese Spencer, *Sociologie,* París, Alcan, pág. 435.

[93] Nada tenemos que decir sobre la antigüedad real de la obra —nos basta con que se refiera a una sociedad de tipo muy inferior— ni sobre la antigüedad relativa de las partes que la componen, pues, desde el punto de vista que nos ocupa, todas presentan sensiblemente el mismo carácter. Las tomamos, pues, en bloque.

[94] Todos estos versículos reunidos (menos los que tratan de funciones públicas) ascienden a 135.

— *Organización de las funciones públicas:* de las funciones de los sacerdotes *(Números,* x); de los levitas *(Números,* iii y iv); de los ancianos *(Deut.,* xxi, 7; xxii, 15; xxv, 7; xxi, I; *Lev.,* iv, 15); de los jueces *(Éxodo,* xviii, 25; *Deut.,* i, 5-17).

El derecho de restitución y sobre todo el derecho cooperativo se reducen, pues, a muy poca cosa. No es esto todo. Entre las reglas que acabamos de citar, muchas no son tan extrañas al derecho penal como pudiera creerse a primera vista, pues están todas ellas señaladas de un carácter religioso. Todas emanan igualmente de la divinidad; violarlas es ofenderlas, y tales ofensas son faltas que deben expiarse. El libro no distingue entre tales o cuales preceptos, sino que todos son palabras divinas a las que no se puede desobedecer impunemente. «Si no tienes cuidado en cumplir con todas las palabras de esta ley que están escritas en este libro temiendo ese nombre glorioso y terrible, el Eterno Dios tuyo, entonces el Eterno te castigará a ti y a tu posteridad»[95]. La falta, incluso por error, a un precepto cualquiera constituye un pecado y reclama una expiación[96]. Amenazas de ese género, en las que la naturaleza penal no ofrece duda, sancionan directamente inclusive a algunas de esas reglas que hemos atribuido al derecho de restitución. Después de haber decidido que a la mujer divorciada no podrá volver a tomarla su marido si, después de volverse a casar, se divorcia de nuevo, agrega el texto: «Sería ésa una abominación ante el Eterno; así tú no cargarás con pecado alguno el país que tu Dios Eterno te da en herencia»[97]. He aquí también el versículo en que se regula la manera como deben pagarse los salarios: «Tú le darás al mercenario el salario el día mismo que hubiera trabajado, antes que el sol se ponga, pues es pobre y es lo que su alma espera, *de miedo a que grite contra ti ante el Eterno y que tú peques»*[98]. Las indemnizaciones a que dan origen los cuasi delitos parecen igualmente presentadas como verdaderas expiaciones. Así se lee en el *Levítico:* «Se castigará también con la muerte al que hubiere golpeado de muerte a una persona, cualquiera que ella sea. Aquel que hubiera golpeado a una bestia hasta matarla tendrá que devolverla; vida por vida..., fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente»[99]. La reparación del mal causado tiene todo el aspecto de asimilarse al castigo de muerte y de que se la mire como una aplicación de la ley del talión.

---

[95] *Deut.,* xxviii, 58-59. Cons. *Números,* xv, 30-31.

[96] *Lev.,* iv.

[97] *Deut.,* xxiv, 4.

[98] Íd., xxv, 5.

[99] xxiv, 17, 18, 20.

Es verdad que hay un cierto número de preceptos en los que la sanción no está especialmente indicada, pero ya sabemos con seguridad que es penal. La naturaleza de las expresiones empleadas basta para probarlo. Además, la tradición nos enseña que un castigo corporal se aplicaba a quien violase un precepto negativo, cuando la ley no anunciaba formalmente la pena[100]. En resumen, en grados diversos, todo el derecho, tal como el *Pentateuco* lo da a conocer, tiene un carácter esencialmente represivo. Señálase más éste en unos sitios que en otros, pero se le siente en todas partes. Por ser todas las prescripciones que contiene mandatos de Dios, colocados, por decirlo así, bajo su garantía directa, deben a este origen un prestigio extraordinario que las hace sacrosantas; así, cuando se las viola, la conciencia pública no se contenta con una simple reparación, sino que exige una expiación que la vengue. Si, pues, lo que constituye la naturaleza propia del derecho penal es la autoridad extraordinaria de las reglas que sanciona, y si los hombres no han conocido jamás ni imaginado una autoridad más alta que la que creen atribuida a su Dios, un derecho que está considerado como la palabra de Dios mismo no puede dejar de ser esencialmente represivo. Hemos podido incluso decir que todo derecho penal es más o menos religioso, pues lo que integra su alma es un sentimiento de respeto por una fuerza superior al hombre individual, por un poder, en cierta manera, trascendente, sea cual fuere el símbolo bajo el cual se haga sentir a las conciencias, y ese sentimiento hállase también en la base de toda religiosidad. He aquí por qué, de una manera general, la represión domina todo el derecho en las sociedades inferiores; es que la religión penetra toda la vida jurídica de las mismas, como también toda la vida social.

También ese carácter se encuentra muy marcado en las leyes de Manú. No hay más que ver el lugar eminente que atribuyen a la justicia criminal en el conjunto de las instituciones nacionales.

> Para ayudar al rey en sus funciones —dice Manú—, el Señor ha producido desde el principio el genio del castigo, protector de todos los seres, ejecutor de la justicia, su propio hijo, y cuya esencia es por completo divina. Es el temor al castigo el que permite a todas las criaturas móviles o inmóviles gozar de lo que les es propio y les impide apartarse de sus deberes... El castigo gobierna al género humano, el castigo le protege; el castigo vela mientras todo duerme; el castigo es la justicia, dicen los sabios... Todas las clases se corromperían, todas

---

[100] Véase Munck, *Palestine,* pág. 216. Selden, *De Synedriis,* págs. 889-903, enumera, según Maimónides, todos los preceptos que entran en esta categoría.

las barreras serían rotas, el universo no sería más que confusión si el castigo no cumpliese más con su deber[101].

La ley de las XII Tablas se refiere ya a una sociedad mucho más avanzada[102] y más próxima a nosotros que lo estaba el pueblo hebreo. Hállase la prueba en que la sociedad romana no ha llegado al tipo de la ciudad sino después de haber pasado por aquel en que la sociedad judía ha quedado detenido y de haberlo sobrepasado; más adelante tendremos la prueba[103]. Otros hechos, por lo demás, son testigos de este alejamiento menor. En primer lugar, se encuentran en la ley de las XII Tablas todos los gérmenes principales de nuestro derecho actual, mientras que no hay, por decirlo así, nada de común entre el derecho hebraico y el nuestro[104]. En segundo lugar, la ley de las XII Tablas es absolutamente laica. Si en la Roma primitiva, a legisladores como a Numa se les atribuía el recibir su inspiración de la divinidad, y si, por consiguiente, el derecho y la religión estaban entonces íntimamente mezclados, en el momento en que fueron redactadas las XII Tablas esta alianza había indudablemente cesado, pues ese monumento jurídico se ha presentado, desde su origen, como una obra humana por completo y que no se refería más que a relaciones humanas. No se encuentra en ella sino algunas disposiciones referentes a ceremonias religiosas, y todavía parecen haber sido admitidas en calidad de leyes suntuarias. Ahora bien, el estado de disociación más o menos completo en que se encuentran el elemento jurídico y el elemento religioso es uno de los signos mejores en que se puede reconocer si una sociedad se halla más o menos desenvuelta que otra[105].

---

[101] *Leyes de Manú,* trad. Loiseleur, VII, v, 14-24.

[102] Al decir de un tipo social que está más avanzado que otro, no queremos decir que los diferentes tipos sociales se ordenen en una misma serie lineal ascendiente, más o menos elevada según los momentos de la historia. Por el contrario, es indudable que, si el cuadro genealógico de los tipos sociales pudiera trazarse por completo, tendría más bien la forma de un árbol frondoso, de tronco único, sin duda, pero de ramas divergentes. A pesar de esta disposición, sin embargo, la distancia entre dos tipos se puede medir; se hallan más o menos altos. Sobre todo, hay derecho a decir, con relación a un tipo, que está por encima de otro cuando ha comenzado por tener la forma de este último y la ha sobrepasado. Es, indudablemente, que pertenece a una rama más elevada.

[103] Véase cap. VI, párrafo 2.

[104] El derecho contractual, el derecho de testar, la tutela, la adopción, etc., son cosas desconocidas del *Pentateuco*.

[105] Consúltese Walter, ob. cit., párrafos 1 y 2; Voigt, *Die XII Tafeln,* I, pág. 43.

Así, pues, ya no abarca todo el espacio el derecho criminal. Las reglas sancionadas por penas, y las que no tienen sanciones restitutivas, son esta vez muy distintas unas de otras. El derecho restitutivo se ha separado del derecho represivo, que primitivamente lo absorbía; tiene ahora sus caracteres propios, su constitución personal, su individualidad. Existe como especie jurídica distinta provisto de órganos especiales, de un procedimiento especial. El mismo derecho cooperativo hace su aparición: encuéntrase en las XII Tablas un derecho doméstico y un derecho contractual.

Sin embargo, si el derecho penal ha perdido su preponderancia primitiva, el lugar que ocupa sigue siendo grande. De los 115 fragmentos de esta ley que Voigt ha llegado a reconstituir, no hay más que 66 que puedan atribuirse al derecho restitutivo; 49 tienen un carácter penal acentuado[106]. Por consiguiente, el derecho penal no está lejos de representar la mitad de ese código tal como ha llegado hasta nosotros y, por tanto, lo que nos queda no puede darnos más que una idea muy incompleta de la importancia que tenía el derecho represivo en el momento en que fue redactado, pues las partes que a ese derecho estaban consagradas son las que han debido perderse más fácilmente. A los jurisconsultos de la época clásica es a los que casi exclusivamente debemos los fragmentos que nos han sido conservados; ahora bien, se interesaban mucho más en los problemas del derecho civil que en las cuestiones de derecho criminal. No se presta éste a las bellas controversias que siempre han constituido la pasión de los juristas. La indiferencia general de que aquél era objeto ha debido de tener por consecuencia hacer que se pierda en el olvido una buena parte del antiguo derecho penal de Roma. Además, incluso el texto auténtico y completo de la ley de las XII Tablas no lo contenía todo entero ciertamente. No hablaba ni de los crímenes religiosos, ni de los crímenes domésticos, unos y otros juzgados por tribunales especiales, ni de los atentados contra las costumbres. Hay que tener, finalmente, en cuenta la pereza que, por así decir, manifestaba el derecho penal para codificarse. Como está grabado en todas las conciencias, no se experimenta la necesidad de escribirlo para hacer que se conozca. Por todas esas razones, hay derecho a presumir que, incluso en el siglo IV de Roma, el derecho penal representaba todavía la mayor parte de las reglas jurídicas.

Esta preponderancia todavía es más indudable y más acusada si se la compara, no a todo el derecho restitutivo, sino únicamente a la

---

[106] Diez (leyes suntuarias) no mencionan expresamente sanción, pero el carácter penal no es dudoso.

parte de ese derecho que corresponde a la solidaridad orgánica. En efecto, en ese momento sólo en el derecho doméstico la organización se encuentra bastante adelantada: el procedimiento, aun siendo molesto, no es ni variado ni complejo; el derecho contractual comienza sólo a nacer. «El pequeño número de contratos que reconoce el antiguo derecho —dice Voigt— contrasta de la manera más impresionante con la multitud de obligaciones que nacen del delito»[107]. En cuanto al derecho público, aparte de que todavía es muy simple, tiene en gran parte un carácter penal, porque ha conservado un carácter religioso.

A partir de esta época, el derecho represivo no ha hecho más que perder su importancia relativa. Por un lado, suponiendo incluso que no haya retrocedido en un gran número de asuntos que, aun cuando en su origen eran mirados como criminales, han dejado poco a poco de reprimirse —y lo contrario es cierto por lo que se refiere a los delitos religiosos—; no ha aumentado sensiblemente al menos; sabemos que, desde la época de las XII Tablas, se han constituido los principales tipos criminológicos del derecho romano. Por el contrario, el derecho contractual, el procedimiento, el derecho público no han hecho sino tomar cada vez mayor extensión. A medida que se avanza, vense a las escasas y pobres fórmulas que la ley de las XII Tablas comprendía sobre esos diferentes puntos, desenvolverse y multiplicarse hasta llegar a constituir los voluminosos sistemas de la época clásica. El derecho doméstico mismo se complica y se diversifica a medida que al derecho civil primitivo se viene a juntar poco a poco el derecho pretoriano.

La historia de las sociedades cristianas nos ofrece otro ejemplo del mismo fenómeno. Ya Sumner Maine había hecho la conjetura de que, comparando entre sí las diferentes leyes bárbaras, se encontraría que el lugar ocupado por el derecho penal sería tanto mayor cuanto más antiguas fueran aquéllas[108]. Los hechos confirman esta presunción.

La ley sálica se refiere a una sociedad menos desenvuelta que lo era la Roma del siglo IV. Pues si, como esta última, ha franqueado el tipo social en que el pueblo hebreo se detuvo, sin embargo, no se ha desprendido de él completamente. Más adelante mostraremos cómo las señales de ello son mucho más ostensibles. Por eso el derecho penal tenía en ella una importancia mucho más grande. De los 293 artículos de que está compuesto el

---

[107] *XII Tafeln,* II, pág. 448.
[108] *Ancien Droit,* pág 347.

texto de la ley sálica, tal como la ha editado Waitz[109], apenas si 25 (o sea, el 9 por 100 aproximadamente) carecen de carácter represivo; son los relativos a la familia franca[110]. El contrato aún no se ha librado del derecho penal, pues la negativa a ejecutar en el día fijado el compromiso contraído da origen a una multa. Y no contiene aún la ley sálica más que una parte del derecho penal de los francos, puesto que se refiere únicamente a los crímenes y a los delitos en los cuales se permite la composición. Ahora bien, los habrá, ciertamente, que no podrán redimirse. Piénsese que la *Lex* no contiene una palabra sobre los crímenes contra el Estado, ni sobre los crímenes militares, ni sobre los que atacan a la religión, y la preponderancia del derecho represivo aparecerá más considerable todavía[111].

Es menor en la ley de los burgondos, que es más reciente. De 311 artículos hemos contado 98, es decir, cerca de un tercio, que no presentan carácter penal alguno. Pero el crecimiento únicamente se refiere al derecho doméstico, que se ha ido complicando, tanto por lo que se refiere al derecho de las cosas como al que trata de las personas. El derecho contractual no se halla mucho más desenvuelto que en la ley sálica.

En fin, la ley de los visigodos, cuya fecha es aún mucho más reciente y que se refiere a un pueblo aún más civilizado, atestigua un nuevo progreso en el mismo sentido. Aun cuando el derecho penal exista todavía en dicha ley, el derecho restitutivo tiene ya una importancia casi igual. Se encuentra en él, en efecto, todo un código de procedimiento (libros I y II), un derecho matrimonial y un derecho doméstico ya muy desenvueltos (lib. III, tít. I y VI; lib. IV). En fin, por primera vez todo un libro, el quinto, se consagra a las transacciones.

La ausencia de una codificación no nos permite observar con la misma precisión ese doble desenvolvimiento en todo el transcurso de nuestra historia, pero es indudable que se efectúa en la misma dirección. Desde esta época, en efecto, el catálogo jurídico de crímenes y delitos ya es muy completo. Por el contrario, el derecho de familia, el derecho contractual, el procedimiento, el derecho público se han desenvuelto sin interrupción, hasta que, finalmente, la relación entre ambas partes del derecho que comparamos se encuentra invertida.

El derecho represivo y el derecho cooperativo varían, pues, tal y como lo hacía prever la teoría, que de esta manera se encuentra confir-

---

109 *Das alte Recht der Salischen Franken,* Kiel, 1846.

110 Títulos XLIV, XLV, XLVI, LIX, LX y LXII.

111 Consúltese Thonissen, *Procédure de la loi salique,* pág. 244.

mada. Verdad es que a veces se ha atribuido a otra causa este predominio del derecho penal en las sociedades inferiores; se ha explicado «por la violencia habitual en las sociedades que comienzan a escribir sus leyes. El legislador —dicen— ha dividido su obra en proporción a la frecuencia de ciertos accidentes de la vida bárbara»[112]. Sumner Maine, que da esta explicación, no la encuentra completa; en realidad, no sólo es incompleta, sino que es falsa. En primer lugar, hace del derecho una creación artificial del legislador, puesto que se habrá establecido para contradecir las costumbres públicas y reaccionar contra ellas. Ahora bien, una concepción tal hoy día no se puede sostener. El derecho es expresión de costumbres y, si reacciona contra ellas, es únicamente con la fuerza que a las mismas les ha tomado. Allí donde los actos de violencia son frecuentes, se toleran; su delictuosidad está en razón inversa a su frecuencia. Por eso, en los pueblos inferiores, los crímenes contra las personas son más ordinarios que en nuestras sociedades civilizadas; por eso también se hallan en el último grado de la escala penal. Casi se puede decir que los atentados encuéntranse tanto más severamente castigados cuanto más raros son. Además, lo que forma el estado pletórico del derecho penal primitivo no es el que nuestros crímenes de hoy sean objeto de disposiciones más amplias, sino el hecho de que exista una criminalidad frondosa, propia de esas sociedades, y de que su pretendida violencia no podría librarlo: delitos contra la fe religiosa, contra el rito, contra el ceremonial, contra toda clase de tradiciones, etc. La verdadera razón de ese desenvolvimiento de las reglas represivas está, pues, en que en ese momento de la evolución la conciencia colectiva se halla extendida y fuerte, mientras que el trabajo no esta todavía dividido.

Sentados estos principios, la conclusión va a deducirse por sí sola.

---

[112] *Ancien Droit,* pág. 348.

Capítulo V

Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias

I

Basta, en efecto, con lanzar una ojeada sobre nuestros códigos para comprobar en ellos el reducido lugar que el derecho represivo ocupa en relación con el derecho cooperativo. ¿Qué significa el primero al lado del vasto sistema formado por el derecho doméstico, el derecho contractual, el derecho mercantil, etc.? El conjunto de relaciones sometidas a una reglamentación penal sólo representa la fracción más pequeña de la vida general y, por consiguiente, los lazos que nos unen a la sociedad y que derivan de la comunidad de creencias y de sentimientos son mucho menos numerosos que los que resultan de la división del trabajo.

Es verdad, según hemos hecho ya notar, que la conciencia común, y la solidaridad que produce, no se expresan por entero en el derecho penal; la primera crea otros lazos además de aquellos cuya ruptura reprime. Existen estados no tan fuertes y más vagos de la conciencia colectiva, que hacen sentir su acción por medio de las costumbres, de la opinión pública, sin que esté a ellos ligada sanción legal alguna, y que, sin embargo, contribuyen a asegurar la cohesión de la sociedad. Pero el derecho cooperativo no expresa tampoco todos los lazos que engendra la división del trabajo, pues no nos proporciona de toda esta parte de la vida social más que una representación esquemática. En una porción de casos, las relaciones de mutua dependencia que unen las diversas funciones no están reguladas sino por costumbres, y estas reglas no escritas sobrepasan en número, ciertamente, a aquellas que sirven de prolongación al derecho represivo, ya que deben ser tan diferentes como las funciones sociales mismas. La relación entre unas y otras es, pues, la misma que la de los dos derechos que completan y, por consiguiente, se pueden hacer abstracciones sin que el resultado del cálculo se modifique.

Sin embargo, si no hemos comprobado esta relación más que en nuestras sociedades actuales y en el momento preciso de su historia a que nosotros hemos llegado, cabría preguntarse si ello no es debido a causas temporales y tal vez patológicas. Pero acabamos de ver que, cuanto más se aproxima un tipo social a otro, más predominante se hace el derecho cooperativo; por el contrario, el derecho penal ocupa tanto mayor lugar cuanto más se aleja de nuestra organización actual. Y es que ese fenómeno está ligado, no a alguna causa accidental y más o menos mórbida, sino a la estructura de nuestras sociedades en lo que tiene de más esencial, puesto que se desenvuelve tanto más cuanto más ella se determina. La ley, pues, que hemos dejado establecida en nuestro capítulo precedente nos es doblemente útil. Además de confirmarnos los principios sobre que descansa nuestra conclusión, nos permite establecer la generalidad de esta última.

Mas sólo de esta comparación no podemos deducir todavía cuál es la parte de la solidaridad orgánica en la cohesión general de la sociedad. En efecto, lo que hace que el individuo se halle más o menos estrechamente unido a su grupo no es sólo la multiplicidad más o menos grande de los puntos de unión, sino también la intensidad variable de las fuerzas que a él le tienen ligado. Podría, pues, ocurrir que los lazos que resultan de la división del trabajo, aun siendo más numerosos, fuesen más débiles que los otros, y que la energía superior de éstos compensase su inferioridad numérica. Mas ocurre que lo contrario es la verdad.

En efecto, lo que mide la fuerza relativa de los dos lazos sociales es la desigual facilidad con que se rompen. El menos resistente es, evidentemente, el que se rompe bajo una presión menor. Ahora bien, en las sociedades inferiores, en que la solidaridad por semejanzas es la única o casi única, es donde esas rupturas son más frecuentes o más fáciles.

> Al principio —dice Spencer—, aun cuando constituya para el hombre una necesidad unirse a un grupo, no está obligado a permanecer unido a ese mismo grupo. Los calmucos y los mongoles abandonan a su jefe cuando encuentran su autoridad opresiva, y se van con otro. Los abipones dejan su jefe sin pedirle permiso y sin que éste manifieste su desagrado, y se van con su familia a donde les parece[113].

En el África del sur, los balondas van sin cesar de una parte del país a otra. Mac Culloch ha hecho notar lo mismo entre los koukis. Entre los germanos, todo hombre que amaba la guerra podía hacerse soldado bajo un jefe de su elección.

---

[113] *Sociologie,* III, pág. 381.

> Nada era más natural y parecía más legítimo. Un hombre se levantaba en una asamblea; anunciaba que iba a hacer una expedición por determinado lugar contra tal enemigo; los que tenían confianza en él y deseaban el botín lo aclamaban como jefe y lo seguían... El lazo social era excesivamente débil para retener a los hombres a su pesar contra las tentaciones de la vida errante y del provecho[114].

Waitz dice, de una manera general, con relación a las sociedades inferiores, que, incluso allí donde un poder director se ha constituido, conserva cada individuo bastante independencia para separarse en un instante de su jefe, «y sublevarse contra él, si es bastante poderoso para ello, sin que un acto semejante pase por criminal»[115]. Incluso cuando el Gobierno es despótico, dice el mismo autor, todos tienen siempre la libertad de provocar secesión con su familia. La regla según la cual el romano, hecho prisionero por los enemigos, deja de formar parte de la ciudad, ¿no podría explicarse por la facilidad con que el lazo social podía entonces romperse?

Otra cosa sucede a medida que el trabajo se divide. Las diferentes partes del agregado, como llenan funciones diferentes, no se pueden separar fácilmente.

> Si —dice Spencer— se separaran del Middlesex sus alrededores, todas sus actividades quedarían paradas al cabo de algunos días, a falta de materiales. Separad el distrito en que se trabaja el algodón de Liverpool de los demás centros, y su industria se paralizará y después perecerá su población. Separad las poblaciones hulleras de las poblaciones vecinas que funden los metales o fabrican a máquina los paños con que uno se viste, y en seguida morirán éstas socialmente, y después morirán individualmente. Sin duda que, cuando una sociedad civilizada sufre una tal división que una de sus partes queda privada de un agente central que ejerza autoridad, no tarda en crear otro; pero corre un riesgo grande de disolución, y, antes que la organización constituya una autoridad suficiente, está expuesta a permanecer durante mucho tiempo en un estado de desorden y de debilidad[116].

Por esta razón las anexiones violentas, tan frecuentes en otro tiempo, se convierten cada vez más en operaciones delicadas y de un éxito dudoso. Y es que arrancar hoy día una provincia a un país es

---

[114] Fustel de Coulanges, *Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France,* 1.ª parte, pág. 352.

[115] *Anthropologie,* etc., 1.ª parte, págs. 359-360.

[116] *Sociologie,* II, pág. 54.

cercenar uno o varios órganos de un organismo. La vida de la región anexionada se perturba profundamente al separarse de los órganos esenciales de que depende; ahora bien, tales mutilaciones y tales turbaciones determinan necesariamente dolores duraderos, cuyo recuerdo no se borra. Incluso para el individuo aislado no es cosa fácil cambiar de nacionalidad, a pesar de la semejanza cada vez mayor de las diferentes civilizaciones[117].

La experiencia inversa no sería menos demostrativa. Cuanto más débil es la solidaridad, es decir, cuanto más floja es la trama social, más fácil debe ser también a los elementos extranjeros incorporarse a las sociedades. Ahora bien, en los pueblos inferiores, la naturalización es la operación más simple del mundo. Entre los indios de América del norte todo miembro del clan tiene derecho a introducir en él a nuevos miembros por vía de adopción. «Los cautivos de guerra, o se matan, o se adoptan en el clan. Las mujeres y los niños hechos prisioneros regularmente son objeto de clemencia. La adopción no confiere sólo los derechos del clan, sino también la nacionalidad de la tribu»[118]. Sabido es con qué facilidad Roma, en su origen, concedía el derecho de ciudad a los que no tenían asilo y a los pueblos que conquistaba[119]. Por lo demás, mediante incorporaciones de este género es como se han aumentado las sociedades primitivas. Para que fuesen tan penetrables, era preciso que no tuvieran de su unidad y de su personalidad un sentimiento muy fuerte[120]. El fenómeno contrario se observa allí donde las funciones son especializadas. El extranjero puede, sin duda, introducirse fácilmente de una manera provisoria, en la sociedad, pero la operación por la cual se asimila a ella, a saber, la naturalización, es larga y compleja. No es posible sin un asentimiento del grupo, solemnemente manifestado y subordinado a condiciones especiales[121].

---

[117] Veremos también, en el capítulo VII, cómo el lazo que sujeta al individuo a su familia es tanto más fuerte, más difícil de romper, cuanto más dividido es el trabajo doméstico.

[118] Morgan, *Ancient Society,* pág. 80.

[119] Dionisio de Halicarnaso, I, 9. Consúltese Accarias, *Précis de droit romain,* I, párrafo 51.

[120] Este hecho no es en manera alguna inconciliable con este otro: que en esas sociedades el extranjero es objeto de repulsión. Inspira esos sentimientos en tanto es extranjero. Lo que nosotros decimos es que pierde fácilmente esta cualidad de extranjero para ser nacionalizado.

[121] También se verá en el capítulo VII que las intrusiones de extranjeros en la sociedad familiar son tanto más fáciles cuanto menos dividido está el trabajo doméstico.

Extrañará tal vez que un lazo que une al individuo a la comunidad hasta el punto de absorberlo, pueda romperse o anudarse con esta facilidad. Pero lo que hace la rigidez de un lazo social no es que forma la fuerza de resistencia. Del hecho de que las partes del agregado, cuando están unidas, no se muevan sino en conjunto, no se sigue el que estén obligadas a permanecer unidas o a perecer. Por el contrario, como no tienen necesidad las unas de las otras, como cada una lleva en sí todo lo que constituye la vida social, pueden transportarla a otra parte con tanta mayor facilidad cuanto esas secesiones se efectúan generalmente por bandas, pues el individuo se halla entonces constituido en forma tal que no puede moverse sino en grupo, incluso para separarse de él. Por su parte, la sociedad exige de cada uno de sus miembros, en tanto forman parte de ella, la uniformidad de creencias y de prácticas; pero, como puede perder un cierto número de sus individuos, sin que la economía de su vida interior se perturbe; ya que el trabajo social está en ella poco dividido, no se opone fuertemente a esas disminuciones. De igual manera, allí donde la solidaridad no deriva más que de semejanzas, quien no se aparte mucho del tipo colectivo se incorpora sin resistencia al agregado. No hay razón para rechazarlo e, incluso si hay lugares libres, hay razones para atraerlo. Pero allí donde la sociedad constituye un sistema de partes diferenciadas y que mutuamente se completan, los nuevos elementos no pueden injertarse sobre los antiguos sin perturbar su concierto, sin alterar sus relaciones y, por consiguiente, el organismo se resiste a intromisiones que no pueden producirse sin perturbación.

II

No sólo, de una manera general, la solidaridad mecánica liga menos fuertemente a los hombres que la solidaridad orgánica, sino también, a medida que se avanza en la evolución social, se va relajando cada vez más.

En efecto, la fuerza de los lazos sociales que tienen este origen varía en función a las tres condiciones siguientes:

1.ª La relación entre el volumen de la conciencia común y el de la conciencia individual. Tienen tanta mayor energía cuanto la primera recubre más completamente la segunda.

2.ª La intensidad media de los estados de conciencia colectiva. Supuesta igual la relación de los volúmenes, ejerce una acción tanto mayor sobre el individuo cuanto más vitalidad tiene. Si, por el contrario, no está formada sino a impulsos débiles, sólo débilmente la conduce en el

sentido colectivo. Tendrá, pues, tanta mayor facilidad para seguir su propia inclinación y la solidaridad no será tan fuerte.

3.ª La determinación mayor o menor de esos mismos estados. En efecto, cuanto más definidas son las prácticas y las creencias, menos lugar dejan a las divergencias individuales. Son los moldes uniformes en los cuales todos uniformemente metemos nuestras ideas y nuestras acciones; el *consensus* es, pues, tan perfecto como es posible; todas las conciencias vibran al unísono. A la inversa, cuanto más generales e indeterminadas son las reglas de la conducta y las del pensamiento, más debe intervenir la reflexión individual para aplicarlas a los casos particulares. Ahora bien, no puede despertarse sin que las disidencias estallen, pues, como varía de un hombre a otro en calidad y en cantidad, todo lo que produce tiene el mismo carácter. Las tendencias centrífugas van, pues, multiplicándose a expensas de la cohesión social y de la armonía de los movimientos.

Por otra parte, los estados fuertes y definidos de la conciencia común constituyen las raíces del derecho penal. Ahora bien, vamos a ver cómo el número de estas últimas es menor hoy día que antes, y cómo disminuye progresivamente a medida que las sociedades se aproximan a nuestro tipo actual. Y es que la intensidad media y el grado medio de determinación de los estados colectivos han disminuido. De semejante hecho no podemos, es verdad, llegar a la conclusión de que la extensión total de la conciencia común se haya reducido, pues puede ocurrir que la región a que corresponda el derecho penal se haya contraído y que el resto, por el contrario, se haya dilatado. Cabe que haya menos estados fuertes y definidos y, en cambio, existir un mayor número de otros. Pero este crecimiento, si es real, cuando más resulta equivalente del que se ha producido en la conciencia individual, ya que ésta, por lo menos, ha aumentado en las mismas proporciones. Si hay más cosas comunes a todos, hay también muchas más que son personales a cada uno. Hay incluso motivo para creer que las últimas han aumentado más que las otras, pues las diferencias entre los hombres devienen más pronunciadas a medida que se han cultivado. Acabamos de ver que las actividades especiales se han desenvuelto más que la conciencia común; es, pues, probable, por lo menos, que en cada conciencia particular la esfera personal se ha agrandado mucho más que la otra. En todo caso, la relación entre ellas ha permanecido, cuando más, la misma; por consiguiente, desde este punto de vista, la solidaridad mecánica no ha ganado nada, si es que no ha perdido. Si, pues, por otro lado, sostenemos que la conciencia colectiva se ha hecho más débil y más vaga, podemos estar seguros de que hay un debilitamiento de esta solidaridad, puesto que, de tres condiciones de que depende su potencia de acción, dos, por lo menos pierden intensidad, permaneciendo sin variar la tercera.

Para hacer esta demostración, de nada nos servirá comparar el número de reglas de sanción represiva en los diferentes tipos sociales, ya que no varía con igual exactitud al de los sentimientos que aquéllas representan. En efecto, un mismo sentimiento puede ser herido de muchas maneras diferentes y dar así origen a muchas reglas, sin por eso diversificarse. Por existir ahora más maneras de adquirir la propiedad, hay también más formas de robar, pero el sentimiento de respeto hacia la propiedad de otro no se ha multiplicado por eso. Por haberse desenvuelto y comprender más elementos la personalidad individual, hay más posibilidad de atentados contra ella, pero el sentimiento que ofenden es siempre el mismo. Necesitamos, pues, no contar las reglas, sino agruparlas en clases y en subclases, según se refieran al mismo sentimiento o a sentimientos diferentes, o a variedades diferentes de un mismo sentimiento. Constituiremos así los tipos criminológicos y sus variedades esenciales, cuyo número necesariamente es igual al de los estados fuertes y definidos de la conciencia común. Cuanto más numerosos son éstos, más especies de criminales deberá también haber en ellos y, por consiguiente, las variaciones de los unos reflejarán exactamente las de los otros. Para fijar las ideas, hemos reunido en el cuadro que sigue los principales tipos y las principales variedades reconocidas en las diferentes clases de sociedades. Es evidente que una tal clasificación no podrá ser ni muy completa, ni perfectamente rigurosa; sin embargo, para la conclusión a que queremos llegar, es de una exactitud muy suficiente. En efecto, comprende, sin duda, todos los tipos criminológicos actuales; sólo corremos el riesgo de haber omitido algunos de los que han desaparecido. Pero, como lo que justamente queremos demostrar es que el número ha disminuido, estas omisiones serían un argumento más en apoyo de nuestra proposición.

REGLA PROHIBIENDO ACTOS CONTRARIOS A LOS SENTIMIENTOS COLECTIVOS

I. *Con objetos generales*

- Sentimientos religiosos
  - Positivos (imponiendo la práctica de la religión)
  - Negativos[122]
    - Relativos a creencias que se refieren a la divinidad
    - Relativos al culto
    - Relativos a los órganos del culto
      - Templos
      - Sacerdotes

[122] Los sentimientos que llamamos positivos son los que imponen actos positivos, como la práctica de la fe; los sentimientos negativos no imponen más que la abstención. Sólo hay entre ellos, pues, diferencias de grado. Son, por consiguiente, importantes, pues señalan dos momentos de su desenvolvimiento.

- Sentimientos nacionales
  - Positivos (obligaciones cívicas positivas)
  - Negativos (traición, guerra civil, etc.).
- Sentimientos domésticos...
  - Positivos...
    - Paternales y filiales
    - Conyugales
    - De parientes en general
  - Negativos.—Los mismos
- Sentimientos relativos a las relaciones sexuales...
  - Uniones prohibidas...
    - Incesto
    - Sodomía
    - Matrimonios con personas de clase inferior
  - Prostitución
  - Pudor público
  - Pudor de los menores
- Sentimientos relativos al trabajo...
  - Mendicidad
  - Vagancia
  - Embriaguez[123]
  - Reglamentación penal del trabajo
- Sentimientos tradicionales diversos
  - Relativos a ciertas costumbres profesionales
  - — A la sepultura
  - — A la alimentación
  - — Al vestido
  - — Al ceremonial
  - — A los usos de todas clases
- Sentimientos relativos al órgano de la conciencia común...
  - Cuando se ofenden directamente...
    - Lesa majestad
    - Conspiraciones contra el poder legítimo
    - Ultrajes, violencias contra la autoridad.—Rebelión
  - Indirectamente[124]...
    - Arrogación por los particulares de derechos de las funciones públicas.—Usurpaciones.—Falsedades públicas
    - Prevaricaciones de los funcionarios y diversas faltas profesionales
    - Fraudes en perjuicio del Estado
    - Desobediencias de todas clases (contravenciones administrativas)

---

[123] Es probable que intervengan otros móviles en nuestra reprobación de la embriaguez, especialmente la repugnancia que inspira el estado de degradación en que naturalmente se encuentra el hombre borracho.

[124] Incluimos bajo este título los actos que deben su carácter crimina al poder de reacción propio al órgano de la conciencia común, al menos en parte. Una separación exacta entre estas dos subclases es, por lo demás, muy difícil de hacer.

II. *Con objetos individuales*

Sentimientos relativos a la persona del individuo	Muertes, heridas.—Suicidio	
	Libertad individual	Física Moral (presión en el ejercicio de los derechos cívicos)
	Honor	Injurias, calumnias Falsos testimonios
Ídem a las cosas del individuo....	Robos.—Estafas, abusos de confianza. Fraudes diversos	
Sentimientos relativos a una generalidad de individuos, sea en sus personas, sea en sus bienes	Falsificación de moneda.—Bancarrota Incendio Bandidaje.—Pillaje Salud pública	

III

Basta con lanzar una ojeada sobre el cuadro para reconocer que un gran número de tipos criminológicos se han disuelto progresivamente.

Hoy día, la reglamentación de la vida doméstica ha perdido, casi toda ella, el carácter penal. Sólo hay que exceptuar la prohibición del adulterio y la de la bigamia. Y todavía el adulterio ocupa en la lista de nuestros crímenes un lugar por completo excepcional, puesto que el marido tiene derecho a eximir de la pena a la mujer condenada. En cuanto a los deberes de los demás miembros de la familia, no tienen sanción represiva. Antes no ocurría lo mismo. El Decálogo hace de la piedad filial una obligación social. Así, el hecho de agredir a su padres[125], o de maldecirlos[126], o de desobedecer al padre[127], se castigaba con la muerte.

En la ciudad ateniense que, si bien pertenece al mismo tipo que la ciudad romana, representa, sin embargo, una variedad más primitiva, la legislación en este punto tenía el mismo carácter. Las faltas a los deberes de familia daban ocasión a una demanda especial (λραφὴ κακώσεως). «Los que maltrataren o insultaren a sus padres o a sus ascendientes, los que no les suministraren los medios de existencia de que tienen necesidad, los que no les procurasen funerales en relación con la digni-

---

125 *Éxodo,* XXI, 17. Consúltese *Deuter.,* XXVII, 16.

126 Ibíd., XXI, 15.

127 Ibíd., XXI, 18-21.

dad de sus familias pueden ser perseguidos por la λραφὴ κακώσεως[128]. Los deberes de los parientes hacia el huérfano o la huérfana recibían sanción en virtud de acciones del mismo género. Sin embargo, las penas sensiblemente menores que castigaban estos delitos demuestran que los sentimientos correspondientes no tenían en Atenas la misma fuerza o la misma determinación que en Judea[129].

En Roma, finalmente, una nueva regresión, y todavía más acusada, se manifiesta. Las únicas obligaciones de familia que consagra la ley penal son las que ligan el cliente al patrono y recíprocamente[130]. En cuanto a las demás faltas domésticas, no son ya castigadas más que disciplinariamente por el padre de familia. Sin duda que la autoridad de que dispone le permite reprenderlas severamente; pero, cuando así usa de su poder, no es como funcionario público, como magistrado encargado de hacer que se respete en su casa la ley general del Estado, es como particular que actúa[131]. Esta clase de infracciones tienden, pues, a convertirse en asuntos puramente privados, de los que la sociedad se desinteresa. Así es como, poco a poco, los sentimientos domésticos salen de la parte central de la conciencia común[132].

Tal ha sido la evolución de los sentimientos relativos a las relaciones de los sexos. En el *Pentateuco* los atentados contra las costumbres ocupaban un lugar considerable. Multitud de actos son tratados como crímenes que nuestra legislación no reprime ya; la corrupción de la novia *(Deuteronomio,* XXII, 23-27), la unión con un esclavo *(Levítico,* XIX, 20-22), el engaño de la joven que se ofrece como virgen al matrimonio *(Deuteronomio,* XXII, 13-21), la

---

[128] Thonissen, *Droit pénal de la République athénienne,* pág. 288.

[129] La pena no estaba determinada, mas parece haber consistido en la degradación (véase Thonissen, ob. cit., pág. 291).

[130] *Patronus, si clienti fraudem fecerit, sacer esto,* dice la ley de las XII Tablas. En los orígenes de la ciudad, el derecho penal era menos extraño a la vida doméstica. Una *lex regia,* que la tradición hacía remontar a Rómulo, maldecía al niño que había maltratado a sus padres (Festo, pág. 230, s. v. *Plorare).*

[131] Véase Voigt, *XII Tafeln,* II, 273.

[132] Extrañará quizá que se pueda hablar de una regresión de los sentimientos domésticos en Roma, el lugar de elección de la familia patriarcal. Nos limitamos a exponer los hechos; se explican porque la formación de la familia patriarcal ha tenido por efecto retirar de la vida pública una multitud de elementos; ha constituido una esfera de acción privada, una especie de fuero interno. Hase abierto de esta manera una fuente de variaciones que no existía hasta entonces. Desde el día en que la vida de familia se sustrajo a la acción social para encerrarse en la casa, ha variado de una a otra, y los sentimientos domésticos han perdido uniformidad y determinación.

sodomía *(Levítico,* XVIII, 22), la bestialidad *(Éxodo,* XXII, 19), la prostitución *(Levítico,* XIX, 29), y, muy especialmente, la prostitución de las hijas de sacerdotes (ídem, XXI, 19), el incesto, y el *Levítico* (cap. XVII) no cuenta menos de 17 casos de incesto. Todos esos crímenes se castigan, además, con penas muy severas; la mayor parte con la muerte. Son ya menos numerosos en el derecho ateniense, que no reprime más que la pederastia asalariada, el proxenetismo, el comercio fuera del matrimonio con una ciudadana honesta; finalmente, el incesto, aun cuando estamos mal informados sobre los caracteres constitutivos del acto incestuoso. Las penas generalmente eran también menos elevadas. En la ciudad romana la situación es, sobre poco más o menos, la misma, si bien toda esta parte de la legislación sea más indeterminada: diríase que pierde relieve. «La pederastia, en la ciudad primitiva —dice Rein—, sin que fuera prevista por la ley, se castigaba por el pueblo, los censores o el padre de familia, con la muerte, la multa o la infamatoria»[133]. Lo mismo ocurría, sobre poco más o menos, con el *stuprum* o comercio ilegítimo con una matrona. El padre tenía derecho a castigar a su hija; el pueblo castigaba con una multa o con el destierro, el mismo crimen, a instancia de los ediles[134]. No ofrece duda que la represión de tales delitos sea, en parte, ya cosa doméstica y privada. En fin, actualmente, esos sentimientos no repercuten en el derecho penal más que en dos casos: cuando han causado una ofensa públicamente o cuando se producen en la persona de un menor, incapaz de defenderse[135].

La clase de reglas penales que hemos designado bajo la denominación *tradiciones diversas* representa en realidad una multitud de tipos criminológicos distintos, correspondientes a sentimientos colectivos diferentes. Ahora bien, todos, o casi todos, han ido progresivamente desapareciendo. En las sociedades simples, en las que la tradición es muy potente y en las que casi todo es común, los hábitos más pueriles se transforman por la fuerza de la costumbre en deberes imperativos. En el Tonkin hay una gran cantidad de faltas a las conveniencias sociales que se reprimen con más severidad que algunos atentados graves contra la sociedad[136]. En China se castigaba al médico que no redactaba con propiedad su receta[137]. El *Pentateuco* está lleno de prescripciones de la mis-

---

[133] *Criminalrecht der Rœmer,* pág. 865.

[134] Ibíd., pág. 869.

[135] No incluimos en este grupo ni el rapto, ni la violación, en los que entran otros elementos. Son éstos actos de violencia más que de impudor.

[136] Post, *Bausteine,* I, pág. 226.

[137] Íd., ibíd. Lo mismo ocurría en el antiguo Egipto (véase Thonissen, *Études sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens,* tomo 1, pág. 149).

ma clase. Sin necesidad de mencionar un gran número de prácticas semirreligiosas, cuyo origen es evidentemente histórico, y en las que toda la fuerza proviene de la tradición, el alimento[138], el vestido[139], mil detalles de la vida económica están sometidos a una reglamentación muy amplia[140]. Lo mismo ocurría también, hasta un cierto punto, en las ciudades griegas.

> El Estado —dice M. Fustel de Coulanges— ejercía su tiranía hasta en las cosas más nimias. En Locres la ley prohibía a los hombres beber vino puro. Lo ordinario era que la costumbre se fijara invariablemente por las leyes de cada ciudad; la legislación de Esparta regulaba el peinado de las mujeres, y la de Atenas les prohibía llevar de viaje más de tres trajes. En Rodas la ley prohibía afeitarse la barba; en Bizancio castigaba con una multa al que tuviera en su casa un instrumento de afeitarse; en Esparta, por el contrario, exigía que se afeitase el bigote[141].

Pero el número de esos delitos es ya mucho menor; en Roma no se cita ninguno fuera de algunas prescripciones suntuarias relativas a las mujeres. En estos días sería difícil, creemos, descubrir cosas semejantes en nuestro derecho.

Pero la pérdida más importante que ha sufrido el derecho penal es la desaparición total o casi total de los crímenes religiosos. He ahí, pues, todo un mundo de sentimientos que ha cesado de tener significación entre los estados fuertes y definidos de la conciencia común. No cabe duda de que, cuando uno se contenta con comparar nuestra legislación sobre la materia, con la de los tipos sociales inferiores tomados en bloque, esta regresión aparece en tal forma definida que cabe dudar si será normal y duradera. Mas cuando se sigue de cerca el desenvolvimiento de los hechos, se comprueba que esta eliminación ha sido regularmente progresiva. Se ve que deviene cada vez más completa, a medida que se eleva de un tipo social a otro, y, por consiguiente, es imposible que se deba a un accidente provisional y fortuito.

No cabe enumerar todos los crímenes religiosos que el *Pentateuco* describe y reprime. El hebreo debía obedecer a todos los mandatos de la

---

138 *Deuter.,* XIV, 3 y sigs.

139 Ibíd., XXII, 5, 11, 12 y sigs., y XIV, I.

140 «No plantarás tu viña con diversas clases de plantas» (ibíd., XXII, 9). «No trabajarás con un asno y un buey unidos» (ibíd., 10).

141 *La ciudad antigua,* Madrid, Jorro, editor.

ley bajo pena de exclusión. «El que hubiera violado la ley con la mano alzada será exterminado de mi pueblo»[142]. Con arreglo a esta prescripción, no sólo se estaba obligado a no hacer lo que estuviera prohibido, sino también a realizar todo lo que estaba ordenado, a hacerse la circuncisión propia y de los suyos, a celebrar el sábado las fiestas, etc. No tenemos necesidad de recordar hasta qué punto esas prescripciones son numerosas y con qué terribles penas estaban sancionadas.

En Atenas, el lugar que ocupaba la criminalidad religiosa era muy grande todavía; había una acusación especial, la γραφὴ ἀσεβείας, destinada a perseguir los atentados contra la religión nacional. El campo era, ciertamente, muy extenso. «Según todas las apariencias, el derecho ático no había definido con claridad los crímenes y delitos que debían calificarse de ἀσέβεια, de tal suerte que se dejaba un amplio margen a la apreciación del juez»[143]. Sin embargo, la lista no era tan extensa como en el derecho hebraico. Además, son todos o casi todos delitos de acción y no de abstención. Los principales que se citan son, en efecto, los siguientes: la negación de las creencias relativas a los dioses, a su existencia, a su función en los asuntos humanos; la profanación de las fiestas, de los sacrificios, de los juegos, de los templos y de los altares; la violación del derecho de asilo; las faltas en los deberes hacia los muertos; la omisión o la alteración de prácticas rituales por el sacerdote; el hecho de iniciar a un profano en el secreto de los misterios, de arrancar los olivos sagrados; la frecuentación de los templos por personas a las que el acceso está prohibido[144]. El crimen consistía, pues, no en no celebrar el culto, sino en perturbarlo con actos positivos o con palabras[145]. En fin, no está probado que la introducción de nuevas divinidades tuviera periódicamente necesidad de ser autorizada y fuera tratada de impiedad, aun cuando la elasticidad natural de esta acusación hubiera permitido a veces intentarla en ese caso[146]. Es evidente, por lo demás, que la conciencia religiosa debía ser menos intolerante en la patria de los sofistas y de Sócrates que en una sociedad teocrática como la del pueblo hebreo. Para que la filosofía

---

[142] *Nombres,* xv, 30.

[143] Meier y Schœmann, *Der attische Process,* 2.ª ed., Berlín, 1883, pág. 367.

[144] Reproducimos esta lista tomada de Meier y Schœmann, ob. cit., pág. 368. Consúltese Thonissen, ob. cit., cap. II.

[145] Fustel de Coulanges dice, es verdad, que, según un texto de Pólux (VIII, 46), la celebración de las fiestas era obligatoria. Pero el texto citado habla de una profanación positiva y no de una abstención.

[146] Meier y Schœmann, ob. cit., 369. Consúltese *Dictionnaire des Antiquités,* artículo «Asebeia».

haya podido nacer y desenvolverse en ella, fue preciso que las creencias tradicionales no resultaren lo bastante fuertes como para impedir la eclosión.

En Roma pesaban menos todavía sobre las conciencias individuales. Fustel de Coulanges ha insistido justamente sobre el carácter religioso de la sociedad romana; pero, comparado con los pueblos anteriores, el Estado romano se hallaba mucho menos penetrado de religiosidad[147]. Las funciones políticas, separadas muy pronto de las funciones religiosas las subordinaron.

> Gracias a esta preponderancia del principio político y al carácter político de la religión romana, el Estado no prestaba a la religión su apoyo sino cuando los atentados contra ella dirigidos le amenazaban indirectamente. Las creencias religiosas de los Estados extranjeros o de extranjeros viviendo en el Imperio romano se toleraban, si se mantenían dentro de sus límites y no rozaban de cerca al Estado[148].

Pero el Estado intervenía si los ciudadanos se inclinaban hacia las divinidades extranjeras y, por consiguiente, causaban perjuicio a la religión nacional. «Sin embargo, ese punto se trataba, no tanto como una cuestión de derecho que como un interés, de alta administración, y se intervenía contra sus actos según lo exigían las circunstancias, con advertencias y órdenes de prohibición, y con castigos que llegaban hasta la muerte»[149]. Los procesos religiosos no han tenido, ciertamente, tanta importancia en la justicia criminal de Roma como en la de Atenas. No encontramos en ella institución alguna jurídica que recuerde la γραφὴ ἀσεβείας.

No sólo los crímenes contra la religión se hallan determinados con mayor claridad y son menos numerosos, sino que muchos de ellos han descendido en uno o varios grados. Los romanos, en efecto, no los colocaban a todos en un mismo nivel: distinguían los *scelera expiabilia* de los *scelera inexpiabilia.* Los primeros no necesitaban más que una expiación, que consistía en un sacrificio ofrecido a los dioses[150]. Sin duda que ese sacrificio era una pena en el sentido de que el Estado podía exigir su cumplimiento, puesto que la acción con que se había manchado el cul-

---

[147] Fustel de Coulanges reconoce que ese carácter se hallaba mucho más acusado en la ciudad ateniense *(La ciudad antigua,* cap. XVIII, últimas líneas).

[148] Rein, ob. cit., págs. 887-888.

[149] Walter, ob. cit., párrafo 804.

[150] Marquardt, *Rœmische Staatsverfassung,* 2.ª ed., tomo III, pág. 185.

pable contaminaba a la sociedad y corría el riesgo de atraer sobre ella la cólera de los dioses. Sin embargo, era pena de carácter muy diferente a la de muerte, confiscación, destierro, etc. Ahora bien, esas faltas, tan fácilmente remisibles, eran de las que el derecho ateniense reprimía con la mayor severidad. Helas aquí, en efecto:

1.ª La profanación de todo *locus sacer.*
2.ª La profanación de todo *locus religiosus.*
3.ª El divorcio en caso de matrimonio *per confarreationem.*
4.ª La venta de un hijo fruto de un tal matrimonio.
5.ª La exposición de un muerto a los rayos del sol.
6.ª El cumplimiento, sin mala intención, de uno cualquiera de los *scelera inexpiabilia.*

En Atenas, la profanación de los templos, el menor desorden causado en las ceremonias religiosas, a veces incluso la menor infracción del rito[151], se castigaban con el último suplicio.

En Roma no había verdaderas penas más que contra los atentados que eran a la vez muy graves e intencionados. Los únicos *scelera inexpiabilia* eran, en efecto, los siguientes:

1.º Toda falta intencional al deber que tenían los funcionarios de tomar los auspicios o de realizar los *sacra,* o también su profanación.
2.º El hecho, para un magistrado, de efectuar una *legis actio* en día nefasto, y ello intencionadamente.
3.º La profanación intencional de las *feriæ* con actos prohibidos en caso semejante.
4.º El incesto cometido por una vestal o con una vestal[152].

Se ha reprochado con frecuencia al cristianismo su intolerancia. Sin embargo, desde ese punto de vista ha realizado un progreso considerable sobre las religiones anteriores. La conciencia religiosa de las sociedades cristianas, incluso en la época en que la fe llega a su máximum, no determina la reacción penal sino cuando surge una rebelión contra ella, exteriorizada en una acción violenta, cuando se la niega o se la ataca violentamente. Separa-

---

[151] Véanse los hechos que lo comprueban en Thonissen, ob. cit., pág. 187.

[152] Según Voigt, *XII Tafeln,* I, págs. 450-455. Consúltese Marquardt, *Ramische Alterthümer,* VI, 245. Dejamos aparte uno o dos *scelera* que tenían carácter laico al mismo tiempo que religioso, y no contamos como tales más que aquellos que constituyen ofensas directas contra cosas divinas.

da de la vida temporal en forma mucho más completa que lo había sido, incluso en Roma, no puede imponerse ya con la misma autoridad, y debe, en adelante, encerrarse en una actitud defensiva. No reclama represión por infracciones de detalle como las que recordábamos hace un momento, sino tan sólo cuando estaba amenazada en alguno de sus principios fundamentales, y el número no es muy grande, pues la fe, al espiritualizarse, se hacía más general y más abstracta, y a la vez se simplificaba. El sacrilegio, del cual la blasfemia no era más que una variedad, la herejía, bajo sus diferentes formas, constituyen, desde ahora, los únicos crímenes religiosos[153]. La lista continua, pues, disminuyendo y atestiguando así que los sentimientos fuertes y definidos devienen ellos mismos menos numerosos. ¿Cómo iba a ser de otra manera? Todo el mundo reconoce que la religión cristiana es la más idealista que jamás ha existido. Y es que está formada más con artículos de fe, muy amplios y muy generales, que con creencias particulares y prácticas determinadas. He ahí por qué el despertar del libre pensamiento en el seno del cristianismo ha sido relativamente precoz. Desde el origen, se fundan escuelas diferentes e incluso sectas opuestas. Apenas comienzan las sociedades cristianas a organizarse en la Edad Media que la escolástica aparece, primer esfuerzo metódico de la reflexión libre, primera fuente de disidencias. Los derechos de discusión se reconocen en principio. Es innecesario demostrar que el movimiento no ha hecho después más que acentuarse. Así es como la criminalidad religiosa ha terminado por salir completamente o casi completamente del derecho penal.

IV

He aquí, pues, multitud de variedades criminológicas que han desaparecido progresivamente y sin compensación, pues no han surgido otras nuevas. Si nosotros prohibimos la mendicidad, Atenas castigaba la ociosidad[154]. No existe sociedad en la que los atentados dirigidos contra sentimientos nacionales o contra instituciones nacionales se hayan jamás

---

[153] Du Boys, ob. cit. VI, págs. 62 y sigs. Es preciso notar también que la severidad contra los crímenes religiosos ha venido mucho después. En el siglo IX el sacrilegio se redimía mediante una suma de 30 libras de plata (Du Boys, V, 231). Una ordenanza de 1226 es la que por primera vez sanciona la pena de muerte contra los herejes. Cabe, pues, creer que el endurecimiento de las penas contra esos crímenes es un fenómeno anormal, debido a circunstancias excepcionales y que no implican nada en el desenvolvimiento normal del cristianismo.

[154] Thonissen, ob. cit., pág. 363.

tolerado; la represión parece incluso haber sido más severa en otros tiempos y, por consiguiente, hay motivo para creer que los sentimientos correspondientes se han debilitado. El crimen de lesa majestad, tan fértil antes en aplicaciones, tiende cada vez más a desaparecer.

Sin embargo, se ha dicho a veces que los crímenes contra la persona individual no eran reconocidos en los pueblos inferiores; que el robo y el homicidio incluso eran glorificados. Lombroso ha intentado recientemente recoger de nuevo esta tesis. Ha sostenido «que el crimen, entre los salvajes, no es una excepción, sino la regla general..., que nadie le considera un crimen»[155]. Mas, en apoyo de esta afirmación, sólo cita algunos hechos raros y equívocos que interpreta sin criticarlos. Limítase así a identificar el robo con la práctica comunista o con el bandolerismo internacional[156]. Ahora bien, por el hecho de que la propiedad se halle indivisa entre todos los miembros del grupo, no se deduce, en absoluto, que se encuentre reconocido el derecho al robo; no puede incluso haber robo, sino en la medida en que existe la propiedad[157]. Igualmente, del hecho de que una sociedad no encuentre desagradable el pillaje a expensas de las naciones vecinas, no se puede deducir la conclusión de que tolere las mismas prácticas en las relaciones interiores y no proteja a sus nacionales unos contra otros. Ahora bien, la impunidad del bandidaje interno es la que sería preciso demostrar. Verdad es que hay un texto de Diodoro y otro de Aulo-Gelio[158] que podrían hacer creer que semejante licencia ha existido en el antiguo Egipto. Pero contradicen esos textos todo lo que sabemos sobre civilización egipcia: «¿Cómo admitir —dice muy justamente Thonissen— la tolerancia del robo en un país en el que... las leyes aplicaban la pena de muerte al que vivía de ganancias ilícitas; en el que una simple alteración en un peso o en una medida se castigaba con la pérdida de ambas manos?»[159]. Se puede intentar por vía de conjetura[160] reconstruir los hechos que los escritores nos han transmitido inexactamente, pero la inexactitud de su relato no es dudosa.

---

155 *L'Homme criminel,* trad. fran., pág. 36.

156 «Incluso en los pueblos civilizados —dice Lombroso en apoyo de su manifestación—, se tardó en establecer la propiedad privada», pág. 36, *in fine.*

157 He aquí lo que no hay que olvidar pata juzgar ciertas ideas de los pueblos primitivos sobre el robo. Allí donde el comunismo es reciente, el lazo entre la persona es muy débil todavía, es decir, que el derecho del individuo sobre la cosa no es tan fuerte como hoy, ni, por consiguiente, los atentados contra ese derecho tan graves. No es, pues, que el robo sea tolerado; no existe en la medida en que la propiedad privada no existe tampoco.

158 Diodoro, I, 39; Aulo-Gelio, *Noctes Atticæ,* XI, 18.

159 Thonissen, *Études,* etc., I, 168.

160 Las conjeturas son fáciles (véase Thonissen y Tarde, *Criminalité,* pág. 40).

En cuanto a los homicidios de que habla Lombroso, todos son realizados en circunstancias excepcionales. Trátase ya de hechos de guerra, ya de sacrificios religiosos, o bien resultado del poder absoluto ejercido por un déspota bárbaro sobre sus súbditos o por un padre sobre sus hijos. Ahora bien, lo que haría falta demostrar es la ausencia de toda regla que, en principio, proscribe el homicidio; entre esos ejemplos particularmente extraordinarios no existe ni uno que suponga una conclusión tal. El hecho de que, dentro de condiciones especiales, se derogue esta regla no prueba que no exista. ¿Es que además no se encuentran excepciones semejantes incluso en nuestras sociedades contemporáneas? ¿Es que el general que envía un regimiento a una muerte segura para salvar el resto del ejército obra en forma diferente que el sacerdote que inmola una víctima para calmar al dios nacional? ¿Es que no se mata en la guerra? ¿Es que el marido que da muerte a la mujer adúltera no goza, en ciertos casos, de una impunidad relativa cuando no es absoluta? La simpatía de que asesinos y ladrones a veces son objeto no es menos demostrativa. Los individuos pueden admirar el valor del hombre sin que el acto sea tolerado en principio. Por lo demás, la concepción que sirve de base a esta doctrina es contradictoria en los términos. Supone, en efecto, que los pueblos primitivos se hallan carentes de toda moralidad. Ahora bien, desde el momento en que los hombres forman una sociedad, por rudimentaria que sea, necesariamente en ella reglas que presiden sus relaciones y, por consiguiente, una moral que, por no parecerse a la nuestra, no por eso deja de existir. Por otra parte, si existe una regla común a todas esas morales, es precisamente la que prohíbe los atentados contra las personas, pues los hombres que se asemejan no pueden vivir juntos sin que cada uno experimente por sus semejantes una simpatía que se opone a todo acto que pueda hacerlos sufrir[161].

Todo lo que hay de verdad en esta teoría es, en primer lugar, que las leyes protectoras de la persona dejaban antes fuera de su acción a una parte de la población, a saber, los niños y los esclavos. En segundo lugar, es legítimo creer que esta protección se asegura ahora con un cuidado mayor y, por consiguiente, que los sentimientos colectivos con ella relacionados se han hecho más fuertes. Pero nada hay en esos dos hechos que

---

[161] Esta proposición no contradice esta otra, con frecuencia exteriorizada en el curso de este trabajo, según la cual en ese momento de la evolución la personalidad individual no existe. Lo que entonces falta es la personalidad física, y sobre todo la personalidad física superior. Pero los individuos tienen siempre una vida orgánica distinta y basta esto para dar origen a esta simpatía, sin perjuicio de que se haga más fuerte cuando la personalidad se halla más desenvuelta.

debilite nuestra conclusión. Si todos los individuos que, a título cualquiera, forman parte de la sociedad, se hallan en la actualidad igualmente protegidos, esta dulcificación de las costumbres es debida, no a la aparición de una regla penal verdaderamente nueva, sino a la extensión de una regla antigua. Desde un principio estaba prohibido atentar contra la vida de los miembros del grupo, pero se negaba esta calidad a los niños y a los esclavos. Ahora que ya no ofrecemos esas distinciones, se han hecho punibles actos que no eran criminales. Pero ello ocurre simplemente porque hay más personas en la sociedad y no porque haya más sentimientos colectivos. No es que se hayan multiplicado, sino lo que se ha multiplicado es el objeto a que se refieren. Por consiguiente, si hay lugar para admitir que el respeto de la sociedad por el individuo se ha hecho más fuerte, no se deduce de ello que la región central de la conciencia común se haya extendido. No han entrado en la misma nuevos elementos, puesto que en todo tiempo ese sentimiento ha existido, y en todo tiempo ha tenido energía bastante para no tolerar que se le hiriera. El único cambio producido ha consistido en que un elemento antiguo se ha hecho más intenso. Pero ese simple reforzamiento no podría compensar las pérdidas múltiples y graves que hemos comprobado.

Así, pues, en el conjunto, la conciencia común posee cada vez menos sentimientos fuertes y determinados, y es que la intensidad media y el grado medio de determinación de los estados colectivos van siempre disminuyendo, como hemos dicho. Incluso el aumento muy restringido que acabamos de observar no hace sino confirmar ese resultado. Es muy de notar, en efecto, que los únicos sentimientos colectivos que se han hecho más intensos son aquellos que tienen por objeto, no cosas sociales, sino al individuo. Para que así sea, es preciso que la personalidad individual se haya transformado en un elemento mucho más importante, de la vida de la sociedad y, para que haya podido adquirir esta importancia, no basta que la conciencia personal de cada uno se haya acrecentado en valor absoluto, sino también que haya aumentado más que la conciencia común. Es preciso que se haya emancipado del yugo de esta última y, por consiguiente, que ésta haya perdido el imperio y la acción determinante que en un principio ejercía. En efecto, si la relación entre esos dos términos hubiera continuado la misma, si uno y otro se hubieran desenvuelto en volumen y en vitalidad en iguales proporciones, los sentimientos colectivos que se refieren al individuo habrían, ellos también, continuado siendo los mismos; sobre todo, no serían los únicos en haber aumentado, pues dependen únicamente del valor social del factor individual, y éste, a su vez, está determinado, no por el desenvolvimien-

to absoluto de ese factor, sino por la extensión relativa de la parte que le corresponde en el conjunto de los fenómenos sociales.

V

Todavía podría comprobarse esta proposición siguiendo un método que no haremos más que indicar brevemente.

No poseemos en la actualidad una noción científica de lo que es la religión; para obtenerla, en efecto, sería preciso haber tratado el problema según este mismo método comparativo que hemos aplicado a la cuestión del crimen, y se trata de una tentativa que aún no ha sido hecha. Se ha dicho con frecuencia que la religión era, en cada momento de la historia, el conjunto de creencias y de sentimientos de toda especie, relativos a las relaciones del hombre con un ser o con seres cuya naturaleza considera como superior a la suya. Pero una tal definición es manifiestamente inadecuada. En efecto, hay una multitud de reglas, sea de conducta, sea de pensamiento, que son ciertamente religiosas, y que, sin embargo, se aplican a relaciones de clase muy diferente. La religión prohíbe al judío comer ciertas carnes, le ordena vestirse de una determinada manera; impone tal o cual opinión sobre la naturaleza del hombre y de las cosas, sobre los orígenes del mundo; con frecuencia regula las relaciones jurídicas, morales, económicas. Su esfera de acción se extiende, pues, bastante más allá del comercio del hombre con lo divino. Asegúrase, por otra parte, que existe cuando menos una religión sin dios[162]; bastaría que ese solo hecho se hallare bien establecido para que no se tuviera jamás derecho a definir la religión en función de la idea de Dios. En fin, si la autoridad extraordinaria que el creyente concede a la divinidad sirve para hacerse cuenta del prestigio particular de todo lo que es religioso, queda por explicar cómo han sido los hombres llevados a atribuir una autoridad tal a un ser que, en opinión de todo el mundo es, en muchos casos, si no en todos, un producto de su imaginación. Nada viene de la nada; es preciso, pues, que esta fuerza que posee venga de alguna parte y, por consiguiente, esta fórmula no nos hace conocer la esencia del fenómeno.

Pero, descartado este elemento, la característica única que, según parece, presentan por igual todas las ideas, como todos los sentimientos

---

[162] El budismo (véase artículo sobre el budismo en *l'Encyclopédie des sciences religieuses).*

religiosos, es la de ser comunes a un cierto número de individuos que viven juntos y, además, la de poseer una intensidad media bastante elevada. Es, en efecto, un hecho constante que, cuando una convicción un poco fuerte se comparte por una misma comunidad de hombres, inevitablemente toma un carácter religioso; inspira a las conciencias la misma respetuosa reverencia que las creencias propiamente religiosas. Es, pues, muy probable —esta breve exposición no deberá, sin duda, constituir una demostración religiosa— que la religión corresponda a una región igualmente muy central de la conciencia común. Verdad es que queda por circunscribir esta región, distinguirla de la que corresponde al derecho penal, y con la cual, sin duda, con frecuencia se confunde, en todo o en parte. Son éstas cuestiones para estudiar, pero cuya solución no interesa directamente a la conjetura muy verosímil que acabamos de hacer.

Ahora bien, es una verdad que la historia ha puesto fuera de duda, la de que la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. Originariamente se extendía a todo; todo lo que era social era religioso; ambas palabras eran sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas, científicas se independizan de la función religiosa, se constituyen aparte y adquieren un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas. A lo más, si continúa dominándolo, es desde lo alto y desde lejos, y la acción que ejerce, al devenir más general y más indeterminada, deja un lugar mayor al libre juego de las fuerzas humanas. Se siente, pues, al individuo; realmente es menos *manejado;* deviene, además, una fuente de actividad espontánea. En una palabra, no sólo no aumenta el dominio de la religión a la vez que el de la vida temporal y en igual medida, sino que por momentos se restringe más. Esta regresión no ha comenzado en tal o cual momento de la historia, pero cabe seguir sus fases desde los orígenes de la evolución social. Está ligada, pues, a las condiciones fundamentales del desenvolvimiento de las sociedades y es testigo así de que hay un número cada vez menor de creencias y de sentimientos colectivos que son lo bastante colectivos y lo bastante fuertes para tomar un carácter religioso. Quiere esto decir que la intensidad media de la conciencia común se va ella misma debilitando.

Tal demostración tiene sobre la precedente una ventaja: permite afirmar que la misma ley de regresión se aplica al elemento representativo de la conciencia común que al elemento afectivo. A través del derecho penal no podemos alcanzar más que los fenómenos de sensibilidad, mientras que la religión comprende, aparte de los sentimientos, las ideas y las doctrinas.

La disminución del número de proverbios, de adagios, de refranes, etcétera, que las sociedades se desarrollan, es otra prueba de que las representaciones colectivas también se van indeterminando.

En los pueblos primitivos, en efecto, las fórmulas de ese género son muy numerosas. «La mayor parte de las razas del Oeste de África —dice Ellis— poseen una abundante colección de proverbios; hay, por lo menos, uno para cada circunstancia de la vida, particularidad que les es común con la mayor parte de los pueblos que han realizado pocos progresos en la civilización»[163]. Las sociedades más avanzadas no son algo fecundas desde este punto de vista sino durante los primeros tiempos de su existencia. Más tarde, no sólo no se producen nuevos proverbios, sino que poco a poco se olvidan los antiguos, pierden su acepción propia para terminar incluso por no oirse jamás. Lo que mejor prueba que es sobre todo en las sociedades inferiores donde encuentran su terreno predilecto es que en la actualidad no logran mantenerse más que entre las clases menos elevadas[164]. Ahora bien, un proverbio es la expresión condensada de una idea o de un sentimiento colectivo, relativos a una categoría determinada de objetos. Es incluso imposible que haya creencias o sentimientos de esta naturaleza sin que se fijen bajo esta forma. Como todo pensamiento tiende hacia una expresión que le sea adecuada, si es común a un cierto número de individuos, termina necesariamente por encerrarse en una fórmula que les es igualmente común. Toda función que dura se crea un órgano a su imagen. Es una equivocación, pues, para explicar la decadencia de los proverbios, invocar nuestro gusto realista y nuestro genio científico. No ponemos en el lenguaje de la conversación un tal cuidado de la precisión ni un tal desprecio de las imágenes; por el contrario, encontramos mucho sabor en los viejos proverbios que nos han sido conservados. Además, la imagen no es un elemento inherente del proverbio; es uno de los medios pero no el único de condensar el pensamiento colectivo. Sólo que sus fórmulas breves acaban por devenir excesivamente estrechas para contener la diversidad de los sentimientos individuales. Su unidad no está ya en relación con las divergencias que se han producido. No llegan así a mantenerse sino en cuanto toman una significación más general para desaparecer poco a poco. El órgano se atrofia porque la función ya no se ejerce, es decir, porque hay menos representaciones colectivas bien definidas para encerrarse en una forma determinada.

---

[163] *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coats,* Londres, 1890, pág. 258.

[164] Wilhelm Borchardt, *Die spichwœrtlichen Redensarten,* Leipzig, 1888, XII. Consúltese De Wyss, *Die Sprichwœrter bei den rœmischen Komikern,* Zúrich, 1989.

Todo concurre así a probar que la evolución de la conciencia común se realiza en el sentido que hemos indicado. Probablemente progresa menos que las conciencias individuales; en todo caso, se hace más débil y más vaga en su conjunto. El tipo colectivo pierde relieve, las formas son más abstractas y más indecias. Sin duda que, si esta decadencia fuera, como con frecuencia se inclina uno a creer, un producto original de nuestra civilización más reciente, y un acontecimiento único en la historia de las sociedades, cabría preguntar si sería duradadera; mas, en realidad, prodúcese sin interrupción desde los tiempos más lejanos. Tal es lo que nos hemos dedicado a demostrar. El individualismo, el libre pensamiento, no datan ni de nuestros días, ni de 1789, ni la reforma, ni la escolástica, ni de la caída del politeísmo grecolatino o de las teocracias orientales. Es un fenómeno que no comienza en parte alguna, sino que se desenvuelve, sin detenerse, durante todo el transcurso de la historia. Seguramente que ese movimiento no es rectilíneo. Las nuevas sociedades que reemplazan a los tipos sociales estancados jamás comienzan su carrera en el punto preciso en que aquéllas han terminado la suya. ¿Cómo podría ser esto posible? Lo que el niño continúa no es la vejez o la edad madura de sus padres, sino su propia infancia. Si, pues, quiere uno darse cuenta del camino recorrido, es preciso considerar a las sociedades sucesivas en un mismo momento de su vida. Es preciso, por ejemplo, comparar las sociedades cristianas de la Edad Media con la Roma primitiva, ésta con la ciudad griega de los orígenes, etc. Compruébase entonces que ese progreso o, si se quiere, esta regresión, se ha realizado, por decirlo así, sin solución de continuidad. Hay, pues, ahí una ley invariable contra la que sería absurdo rebelarse.

No quiere esto decir, sin embargo, que la conciencia común se halle amenazada de desapecer totalmente. Sólo que consiste, cada vez más, en maneras de pensar muy generales e indeterminadas que dejan sitio libre a una multitud creciente de disidencias individuales. Hay, sin embargo, un sitio en el que se ha afirmado y precisado, y es aquel desde el cual contempla al individuo. A medida que todas las demás creencias y todas las demás practicas adquieren un carácter cada vez menos religioso, el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión. Sentimos un culto por la dignidad de la persona que, como todo culto fuerte, tiene ya sus supersticiones. Es, si se quiere, una fe común, pero, en primer lugar, no es posible sino a costa de la ruina de los otros y, por consiguiente, no deberá producir los mismos efectos que esa multitud de creencias extinguidas. No hay compensación. Pero, además, si es común en tanto en cuanto es compartida por la comunidad, es individual por su objeto. Si orienta todas las voluntades hacia un mismo fin, este fin no es social.

Tiene, pues, una situación completamente excepcional en la conciencia colectiva. Es indudablemente de la sociedad de donde extrae todo lo que tiene de fuerza, pero no es a la sociedad a la que nos liga, es a nosotros mismos. Por consiguiente, no constituye un verdadero lazo social. De ahí que se haya podido reprochar con justicia a los teóricos que han hecho de ese sentimiento la base de su doctrina moral, que provocan la disolución de la sociedad. Podemos terminar, pues, diciendo que todos los lazos sociales que resultan de la semejanza progresivamente se aflojan.

Se basta por sí sola esta ley para mostrar toda la grandeza de la función de la división del trabajo. En efecto, puesto que la solidaridad mecánica va debilitándose, es preciso, o que la vida propiamente social disminuya, o que otra solidaridad venga poco a poco a sustituir la que se va. Es necesario escoger. En vano sostiénese que la conciencia colectiva se extiende y se fortifica al mismo tiempo que la de los individuos. Acabamos de probar que esos dos términos varían en sentido inverso uno a otro. Sin embargo, el progreso social no consiste en una disolución continua; todo lo contrario, cuanto más se avanza, más profundo es el propio sentimiento, y el de su unidad, en las sociedades. Necesariamente, pues, tiene que existir otro lazo social que produzca ese resultado; ahora bien, no puede haber otro que el que deriva de la división del trabajo.

Si, además, recordamos que, incluso allí donde ofrece más resistencia, la solidaridad mecánica no liga a los hombres con la misma fuerza que la división del trabajo, y que, por otra parte, deja fuera de su acción la mayor parte de los fenómenos sociales actuales, resultará más evidente todavía que la solidaridad social tiende a devenir exclusivamente orgánica. Es la división del trabajo la que llena cada vez más la función que antes desempeñaba la conciencia común; ella es principalmente la que sostiene unidos los agregados sociales de los tipos superiores.

He aquí una función de la división del trabajo tan importante como la que de ordinario le reconocían los economistas.

Capítulo VI

Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias
(continuación)

Constituye, pues, una ley histórica el que la solidaridad mecánica, que en un principio se encuentra sola o casi sola, pierda progresivamente terreno, y que la solidaridad orgánica se haga poco a poco preponderante. Mas, cuando la manera de ser solidarios los hombres se modifica, la estructura de las sociedades no puede dejar de cambiar. La forma de un cuerpo se transforma necesariamente cuando las afinidades moleculares no son ya las mismas. Por consiguiente, si la proposición precedente es exacta, debe haber dos tipos sociales que correspondan a esas dos especies de solidaridad.

Si se intenta constituir con el pensamiento el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión resultare exclusivamente de semejanzas, deberá concebírsela como una masa absolutamente homogénea en que las partes no se distinguirían unas de otras y, por consiguiente, no estarían coordinadas entre sí; en una palabra, estaría desprovista de toda forma definida y de toda organización. Éste sería el verdadero protoplasma social, el germen de donde surgirían todos los tipos sociales. Proponemos llamar *horda* al agregado así caracterizado.

Verdad es que, de una manera completamente auténtica, todavía no se han observado sociedades que respondieran en absoluto a tal descripción. Sin embargo, lo que hace que se tenga derecho a admitir como un postulado su existencia es que las sociedades inferiores, las que están, por consiguiente, más próximas a esa situación primitiva, se hallan formadas por una simple repetición de agregados de ese género. Encuéntrase un modelo, perfectamente puro casi, de esta organización social entre los indios de América del norte. Cada tribu iroquesa, por ejemplo, hállase

formada de un cierto número de sociedades parciales (las que más, abarcan ocho) que presentan los caracteres que acabamos de indicar. Los adultos de ambos sexos son entre sí iguales unos a otros. Las *sachems* y los jefes que se hallan a la cabeza de cada uno de esos grupos, y cuyo consejo administra los asuntos comunes de la tribu, no gozan de superioridad alguna. El mismo parentesco no está organizado, pues no se puede dar ese nombre a la distribución por generaciones. En la época tardía en que se ha observado esos pueblos, había, sin duda, algunas obligaciones especiales que unían al niño a su madre; pero tales relaciones reducíanse, en verdad, a poca cosa y no se distinguían sensiblemente de las que sostenían con los demás miembros de la sociedad. En principio, todos los individuos de la misma edad eran parientes unos de otros en el mismo grado[165]. En otros casos nos aproximamos, todavía más, a la horda; los señores Fison y Howitt describen las tribus australianas, las cuales no comprenden más que dos de esas divisiones[166].

Damos el nombre de *clan* a la horda que ha dejado de ser independiente para devenir elemento de un grupo más extenso, y el de *sociedades segmentarias a partir de clanes* a los pueblos constituidos por una asociación de clanes. Decimos de estas sociedades que son segmentarias, para indicar que están formadas por la repetición de agregados semejantes entre sí, análogos a los anillos de los anélidos, y de este agregado elemental que es un clan, porque ese nombre expresa mejor la naturaleza mixta, a la vez familiar y política. Es una familia, en cuanto todos los miembros que la componen se consideran como parientes unos de otros, y que de hecho son, en su mayor parte, consanguíneos. Las afinidades que engendra la comunidad de la sangre son principalmente las que los tienen unidos. Además, sostienen unos con otros relaciones que se pueden calificar de domésticas, puesto que se las vuelve a encontrar en otras sociedades en las que el carácter familiar no se pone en duda; me refiero a la venganza colectiva, a la responsabilidad colectiva y, desde que la propiedad individual comienza a aparecer, a la herencia mutua. Pero, de otra parte, no es una familia en el sentido propio de la palabra, pues, para formar parte de ella, no es necesario tener con los otros miembros relaciones definidas de consanguinidad. Basta con presentar un criterio externo, que consiste, generalmente, en el hecho de llevar un mismo nombre. Aunque ese signo sea considerado como muestra de un origen co-

---

165 Morgan, *Ancien Society,* págs. 62-122.

166 *Kamilaroi and Kurnai.* Éste ha sido, además, el estado por que han pasado en su origen las sociedades de los indios de América (véase Morgan, ob. cit.).

mún, un estado civil semejante constituye en realidad una prueba poco demostrativa y muy fácil de imitar. Así, un clan cuenta con muchos extranjeros, lo cual le permite alcanzar dimensiones que jamás tiene una familia propiamente dicha; con frecuencia comprende a muchos miles de personas. Constituye, por lo demás, la unidad política fundamental; los jefes de los clanes son las únicas autoridades sociales[167].

Podría también calificarse esta organización de político-familiar. No sólo el clan tiene por base la consanguinidad, sino que los diferentes clanes de un mismo pueblo se consideran con mucha frecuencia como emparentados unos con otros. Entre los iroqueses se trataban, según los casos, como hermanos o como primos[168]. Entre los hebreos, que presentan, según veremos, los rasgos más característicos de la misma organización social, al anciano de cada uno de los clanes que componen la tribu se estima que desciende del fundador de esta última, se le mira como a uno de los hijos del padre de la raza. Pero esta denominación tiene sobre la precedente el inconveniente de no poner de relieve lo que constituye la estructura propia de esas sociedades.

Pero, sea cual fuere la manera como se la denomine, esta organización, lo mismo que la de la horda, de la cual no es más que una prolongación, no supone, evidentemente, otra solidaridad que la que deriva de las semejanzas, puesto que la sociedad está formada de segmentos similares y que éstos, a su vez, no encierran más que elementos homogéneos. Sin duda que cada clan tiene una fisonomía propia y, por consiguiente, se distingue de los otros; pero también la solidaridad es tanto más débil cuanto más heterogéneos son aquéllos, y a la inversa. Para que la organización segmentada sea posible, es preciso, a la vez, que los segmentos se parezcan, sin lo cual no estarían unidos, y que se diferencien, sin lo cual se confundirían unos con otros y se destruirían. Según las sociedades, esas dos necesidades contrarias encuentran satisfacción en proporciones diferentes, pero el tipo social continúa el mismo.

---

[167] Si en el estado de pureza, al menos así lo creemos, el clan forma una familia indivisa, confusa, más tarde aparecen, sobre el fondo primitivamente homogéneo, familias particulares distintas unas de otras. Pero esta aparición no altera los rasgos esenciales de la organización social que describimos; no hay por eso motivo para detenerse en ella. El clan sigue siendo la unidad política y, como esas familias son semejantes e iguales entre sí, la sociedad continúa formada por segmentos similares y homogéneos, aunque en el seno de los segmentos primitivos comiencen a dibujarse nuevas segmentaciones pero del mismo género.

[168] Morgan, ob. cit., pág. 90.

Esta vez nos hemos salido del dominio de la prehistoria y de las conjeturas. No sólo ese tipo social nada tiene de hipotético, sino que es el más difundido entre las sociedades inferiores, y sabido es que son las más numerosas. Hemos visto ya que era general en América y en Australia. Post lo señala como muy frecuente entre los negros de África[169]; los hebreos se han estancado en él, y los kabylas no lo han sobrepasado[170]. También Waitz, queriendo caracterizar de una manera general la estructura de esos pueblos, a los que llama *Naturvölker,* ofrece la pintura siguiente, en la que se vuelven a encontrar las líneas generales de la organización que acabamos de transcribir:

> Por regla general, las familias viven unas al lado de otras, en una gran independencia, y se desenvuelven poco a poco, formando pequeñas sociedades *(léase clanes)*[171] que no tienen constitución definida, en tanto las luchas interiores o un peligro exterior, a saber, la guerra, no obliga a uno o varios hombres a destacarse de la masa de la sociedad y ponerse al frente. La influencia, que únicamente descansa sobre títulos personales, no se extiende y no dura sino dentro de los límites trazados por la confianza y la paciencia de los demás. Todo adulto se halla frente a un jefe semejante en situación de perfecta independencia. Por eso vemos a tales pueblos, sin otra organización interna, que no tienen unidad sino por efecto de circunstancias exteriores y a consecuencia del hábito de una vida común[172].

La disposición de los clanes en el interior de la sociedad y, por consiguiente, la configuración de ésta, puede, es verdad, variar. A veces se hallan simplemente yuxtapuestos de manera que forman como una serie lineal: tal es el caso de las tribus indias de América del norte[173]. A veces —y es señal de una organización más elevada— hállase cada uno encajado en un grupo más amplio que, formado por la reunión de varios clanes, tiene una vida propia y un nombre especial; cada uno de esos grupos tiene, a su vez, que encontrarse encajado con varios otros en otro agregado todavía más extenso, y de esta serie de encajes sucesivos es de donde

---

[169] *Afrikanische Jurisprudenz,* I.

[170] V. Hanoteau y Letourneux, *La Kabylie et les Coutumes kabyles,* II, y Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie,* París, 1886, cap. V.

[171] Waitz presenta, por error, al clan como derivado de la familia. La verdad es la contraria. Si, por lo demás, esta descripción es importante a causa de la competencia del autor, carece un poco de precisión.

[172] *Anthropologie,* I, pág. 359.

[173] Véase Morgan, ob. cit., págs. 153 y sigs.

resulta la unidad de la sociedad total. Así, por ejemplo, entre los kabylas, la unidad política es el clan fijado en forma de aldea *(djemmaa* o *thaddart);* varios *djemmaa* forman una tribu *(arch'),* y varias tribus forman la confederación *(thak'ebilt),* que es la sociedad política más alta que conocen los kabylas. Igualmente, entre los hebreos el clan es lo que los traductores llaman muy impropiamente la *familia,* amplia sociedad que encerraba a miles de personas, descendidas, según la tradición, de un mismo anciano[174]. Un cierto número de *familias* componía la tribu, y la reunión de las 12 tribus formaba el conjunto del pueblo hebreo.

Esas sociedades son igualmente el lugar de elección de la solidaridad mecánica, pues de ella derivan sus principales caracteres psicológicos.

Sabemos que la religión penetra toda la vida social, pero es porque la vida social está constituida casi exclusivamente de creencias y prácticas comunes que sacan de una adhesión unánime una intensidad completamente particular. Remontándonos, por el solo análisis de los textos clásicos, hasta una época análoga por completo a la de que hablamos, Fustel de Coulanges ha descubierto que la organización primitiva de las sociedades era de naturaleza familiar, y que, por otra parte, la constitución de la familia primitiva tenía como base la religión. Ahora que ha tomado la causa por el efecto. Después de haber sentado la idea religiosa, sin hacerla derivar de algún sitio, deduce las combinaciones sociales que ha observado[175]; cuando, por el contrario, son estas últimas las que explican el poder y la naturaleza de la idea religiosa. Precisamente por estar todas esas masas sociales formadas por elementos homogéneos, es decir, por estar el tipo colectivo muy desenvuelto y ser rudimentarios los tipos sociales, era inevitable que toda la vida psíquica de la sociedad tomara un carácter religioso.

De ahí también procede el comunismo que con frecuencia se ha señalado entre esos pueblos. El comunismo, en efecto, es el producto necesario de esta cohesión especial que absorbe al individuo en el grupo, a la parte en el todo. La propiedad no es, en definitiva, más que la extensión de la persona sobre las cosas. Allí, pues, donde la personalidad colectiva es la única que existe, la propiedad misma no puede dejar de ser

---

[174] Así, la tribu de Rubén, que comprendía en total cuatro *familias,* contaba, según los *Números* (XXVI, 7), con más de 43.000 adultos por encima de veinte años (consúltese *Números,* cap. III, 15 y sigs.; *Josué,* VII, 14. Véase Munck, *Palestine,* págs. 116, 125 y 191).

[175] «Hemos hecho la historia de una creencia. Cuando se establece, la sociedad humana se constituye; cuando se modifica, la sociedad atraviesa por una serie de revoluciones; cuando desaparece, la sociedad cambia de aspecto» *(Cité antique,* final).

colectiva. No devendrá individual sino cuando el individuo, desligándose de la masa, devenga él también un ser personal y distinto, no sólo en tanto organismo, sino también en cuanto factor de la vida social[176].

Este tipo puede incluso modificarse sin que la naturaleza de la solidaridad social cambie por eso. En efecto, los pueblos primitivos no todos presentan esta ausencia de centralización que acabamos de observar; los hay, por el contrario, que están sometidos a un poder absoluto. La división del trabajo ha hecho, pues, en ellos su aparición. Sin embargo, el lazo que, en ese caso, une al individuo al jefe, es idéntico al que en nuestros días liga la cosa a la persona. Las relaciones del déspota bárbaro con sus súbditos, como las del dueño con sus esclavos del padre de familia romana con sus descendientes, no se distinguen de las del propietario con el objeto que posee. No tienen nada de esta reciprocidad que produce la división del trabajo. Se ha dicho, con razón, que son unilaterales[177]. La solidaridad que manifiestan continúa siendo mecánica; toda la diferencia está en que liga al individuo, ya no directamente al grupo, sino a aquel que constituye su imagen. Pero la unidad del todo es, como antes, exclusiva de la individualidad de las partes.

Si esta primera división del trabajo, sea cual fuere su importancia, no tiene por efecto suavizar la solidaridad social, como podría esperarse, es a causa de las condiciones particulares en que se efectúa. En efecto, es ley general que el órgano eminente de toda sociedad participa de la naturaleza del ser colectivo que representa. Allí, pues, donde la sociedad

---

[176] Spencer ha dicho ya que la evolución social, como también la universal, se iniciaba por una situación de más o menos perfecta homogeneidad. Pero esta proposición, tal como él la entiende, en nada se parece a la que acabamos de desenvolver. Para Spencer, en efecto, una sociedad que fuera perfectamente homogénea no sería verdaderamente una sociedad, pues lo homogéneo es inestable por naturaleza, y la sociedad es esencialmente un todo coherente. La función social de la homogeneidad es completamente secundaria; puede abrir el camino a una cooperación ulterior *(Soc.,* III, pág. 368), pero no es una fuente específica de vida social. En ciertos momentos Spencer parece que no ve en la sociedad que acabamos de describir más que una yuxtaposición efímera de individuos independientes, el cero de la vida social (ibíd., pág. 390). Acabamos de ver, por el contrario, que tienen una vida colectiva muy fuerte, aunque *sui generis,* que se manifiesta, no por cambios y contrastes, sino por una gran abundancia de creencias y de prácticas comunes. Esos agregados son coherentes, no sólo a pesar de ser homogéneos, sino por serlo en la medida en que lo son. No sólo no es en ellos muy débil la comunidad, sino que cabe decir que sólo ella existe. Además, tienen un tipo definido que deriva de su homogeneidad. No se puede, pues, tratarlos como cantidades despreciables.

[177] Véase Tarde, *Lois de l'imitation,* págs. 402-412.

tiene ese carácter religioso y, por así decir, sobrehumano, cuya fuente hemos señalado en la constitución de la conciencia común, se transmite necesariamente al jefe que la dirige y que se encuentra también elevado muy por encima del resto de los hombres. Donde los individuos son simples dependencias del tipo colectivo, conviértense, naturalmente, en dependencias de la autoridad central que lo encarna. Igualmente también el derecho de propiedad que la comunidad ejercía sobre las cosas de una manera indivisa pasa íntegramente a la personalidad superior que de esa manera se encuentra constituida. Los servicios propiamente profesionales que presta esta última son, pues, poca cosa dentro del poder extraordinario de que está investida. Si en esa clase de sociedades el poder director tiene tanta autoridad, no es, como se ha dicho, porque tienen más especialmente necesidad de una dirección enérgica, sino que esta autoridad es por completo una emanación de la conciencia común, y es grande, porque la conciencia común misma se halla muy desenvuelta. Supóngase que sea ésta más débil o que comprenda tan sólo una parte menor de la vida social; la necesidad de una función reguladora suprema no será menor; sin embargo, el resto de la sociedad ya no seguirá en el mismo estado de inferioridad con respecto al que se encuentra encargado de dicha función. He aquí por qué la solidaridad es todavía mecánica mientras la división del trabajo no se encuentre más desenvuelta. En esas condiciones inclusive es en las que alcanza su *maximum* de energía, pues la acción de la conciencia común es más fuerte cuando se ejerce, no de una manera difusa, sino por intermedio de un órgano definido.

Hay, pues, una estructura social de naturaleza determinada a la cual corresponde la solidaridad mecánica. Lo que la caracteriza es que constituye un sistema de segmentos homogéneos y semejantes entre sí.

II

Otra es completamente la estructura de las sociedades en que la solidaridad orgánica es preponderante.

Están constituidas, no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, por partes diferenciadas. A la vez que los elementos sociales no son de la misma naturaleza, tampoco se hallan dispuestos de la misma forma. No se encuentran ni yuxtapuestos linealmente, como los anillos de un anélido, ni encajados unos en otros, sino coordinados y subordinados unos a otros, alrededor de un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción

moderatriz. Este mismo órgano no tiene ya el carácter que en el caso precedente, pues, si los otros dependen de él, él depende a su vez de ellos. Sin duda que hay todavía una situación particular y si se quiere privilegiada; pero es debida a la naturaleza del papel que desempeña y no a una causa extraña a esas funciones, a una fuerza cualquiera que se le comunica desde fuera. Sólo tiene elemento temporal y humano; entre él y los demás órganos no hay más que diferencias de grados. Por eso, en el animal, la preeminencia del sistema nervioso sobre los demás sistemas se reduce al derecho, si así puede hablarse, de recibir un alimento más escogido y a tomar su parte antes que los demás, pero tiene necesidad de ellos como ellos tienen necesidad de él.

Este tipo social descansa sobre principios hasta tal punto diferentes del anterior que no puede desenvolverse sino en la medida en que aquél va borrándose. En efecto, los individuos se agrupan en él, no ya según sus relaciones de descendencia, sino con arreglo a la naturaleza particular de la actividad social a la cual se consagran. Su medio natural y necesario no es ya el medio natal sino el medio profesional. No es ya la consanguinidad, real o ficticia, la que señala el lugar de cada uno, sino la función que desempeña. No cabe duda de que, cuando esta nueva organización comienza a aparecer, intenta utilizar la existente y asimilársela. La manera como las funciones entonces se dividen está calcada, con la mayor fidelidad posible, sobre la división ya existente en la sociedad. Los segmentos, o al menos los grupos de segmentos unidos por afinidades especiales, se convierten en órganos. Así, los clanes cuyo conjunto forma la tribu de los Levitas apropianse en el pueblo hebreo las funciones sacerdotales. De una manera general, las clases y las castas no tienen realmente ni otro origen ni otra naturaleza: provienen de la mezcla de la organización profesional naciente con la organización familiar preexistente. Pero este arreglo mixto no puede durar mucho tiempo, pues entre los dos términos que intenta conciliar hay un antagonismo que necesariamente acaba por explotar. No hay más que una división del trabajo muy rudimentaria, que pueda adaptarse a estos moldes rígidos, definidos, y que no han sido hechos para ella. No se puede desarrollar más que libertándose de esos cuadros que la encierran. Desde que rebasa un cierto grado de desenvolvimiento, no hay ya relación, ni entre el número inmutable de los segmentos y el de las funciones siempre crecientes que se especializan, ni entre las propiedades hereditariamente fijadas desde un principio y las nuevas aptitudes que las segundas reclaman[178]. Es preciso,

---

[178] Más adelante se verán las razones, lib. II, cap. IV.

pues, que la materia social entre en combinaciones enteramente nuevas para organizarse sobre bases completamente diferentes. Ahora bien, la antigua estructura, en tanto persiste, se opone a ello; por eso es necesario que desaparezca.

La historia de esos dos tipos muestra, en efecto, que no ha progresado el uno sino a medida que retrocedía el otro.

Entre los iroqueses, la constitución social a partir de clanes se encuentra en estado de pureza, y lo mismo ocurre entre los hebreos tal como el *Pentateuco* nos los muestra, salvo la ligera alteración que acabamos de señalar. Por eso el tipo organizado no existe ni en los unos ni en los otros, aun cuando sea posible percibir quizá los primeros gérmenes en la sociedad judía.

No ocurre lo mismo entre los francos de la ley sálica: esta vez se presenta con sus características propias, independientes de todo compromiso. Encontramos, en efecto, en ese pueblo, además de una autoridad central regular y estable, un aparato completo de funciones administrativas, judiciales y, por otra parte, la existencia de un derecho contractual, muy poco desenvuelto todavía, es verdad, atestigua que las mismas funciones económicas comienzan a dividirse y organizarse. Así vemos que la constitución político-familiar se halla seriamente quebrantada. Sin duda que la última molécula social, a saber, la aldea, no es todavía más que un clan transformado. Esto prueba que hay entre los habitantes de una misma aldea relaciones que, evidentemente, son de naturaleza doméstica y que, en todo caso, son características del clan. Todos los miembros de la aldea tienen, unos con respecto a otros, un derecho hereditario, en ausencia de los parientes propiamente dichos[179]. Encuéntrase un texto en las *Capita extravagantia legis salicœ* (art. 9) que nos enseña asimismo que, en el caso de muerte cometido en la aldea, se consideraba a los vecinos colectivamente solidarios. Por otra parte, la aldea es un sistema mucho más herméticamente cerrado al exterior y recogido sobre sí mismo que lo sería una simple circunscripción territorial, pues nadie puede establecerse en ella sin el consentimiento unánime, expreso o tácito, de todos los habitantes[180]. Pero, bajo esta forma, el clan ha perdido algunos de sus caracteres esenciales: no sólo ha desaparecido todo recuerdo de una comunidad de origen, sino que se ha despojado casi por completo de toda

---

[179] Véase Glasson, *Le Droit de sucession dans les lois barbares,* pág. 19. Es verdad que el hecho es discutido por Fustel de Coulanges, por muy formal que parezca el texto en que se apoya Glasson.

[180] Véase el título *De Migrantibus* de la ley sálica.

importancia política. La unidad política es la *centena.* «La población —dice Waitz— habita en las aldeas, pero se distribuye, ella y su dominio, con arreglo a centenas que para todos los asuntos de la guerra y de la paz forman la unidad que sirve de fundamento a todas las relaciones»[181].

Continúa en Roma ese doble movimiento de progresión y de regresión. El clan romano es la *gens,* y es indudable que la *gens* constituía la base de la antigua constitución romana. Pero, desde la fundación de la República, ha dejado casi completamente de ser una institución pública. Ya no es ni una unidad territorial definida como la aldea de los francos, ni una unidad política. No se la vuelve a encontrar ni en la configuración del territorio, ni en la estructura de las asambleas del pueblo. Los *comitia curiata,* donde desempeñaba un papel social[182], son reemplazados, o por los *comitia centuriata,* o por los *comitia tributa,* que estaban organizados con arreglo a otros principios muy diferentes. No es más que una asociación privada que se mantiene por la fuerza de la costumbre pero destinada a desaparecer, porque ya a nada corresponde en la vida de los romanos. Pero también, desde la época de la ley de las XII Tablas, la división del trabajo se hallaba mucho más adelantada en Roma que en los pueblos precedentes, y la estructura organizada más desenvuelta: encuéntranse ya en ella importantes corporaciones de funcionarios (senadores, caballeros, colegio de pontífices, etc.), de los cuerpos de oficios[183], al mismo tiempo que se desenvuelve la noción del estado laico.

Encuéntrase igualmente justificada la jerarquía que hemos establecido, con arreglo a otros criterios menos metódicos, entre los tipos sociales que anteriormente comparamos. Si hemos podido decir que los hebreos del *Pentateuco* pertenecían a un tipo social menos elevado que los francos de la ley sálica, y que éstos, a su vez, estaban por debajo de los romanos de las XII Tablas, es que, por regla general, cuanto más manifiesta y fuerte es en un pueblo la organización segmentada a partir de clanes, más inferior es también la especie; no puede, en efecto, elevarse más, sino después de haber franqueado ese primer período. Por esa misma razón la ciudad ateniense, aun perteneciendo al mismo tipo que la ciudad romana, constituye, sin embargo, una forma más primitiva: es que la organización político-familiar ha desaparecido de ella

---

[181] *Deutsche Verfassungsgeschichte,* 2.ª ed., II, pág. 317.

[182] En esos comicios, la votación se hacía por curia, es decir, por grupo de gentes. Hay un texto que parece incluso decir que en el interior de cada curia se votaba por *gentes* (Gel., XV, 27, 4).

[183] Véase Marquardt, *Privat Leben der Rœmer,* II, pág. 4.

con mucha menos rapidez. Ha persistido casi hasta la víspera de la decadencia[184].

Pero el tipo organizado no subsiste solo, ni con mucho, en el estado de pureza, una vez que el clan ha desaparecido. La organización a partir de clanes no es, en efecto, más que una especie de un género más extenso, la organización segmentaria. La distribución de la sociedad en compartimientos similares corresponde a necesidades que persisten incluso en las sociedades nuevas en que se establece la vida social pero que producen sus efectos bajo otra forma. La masa de la población ya no se divide con arreglo a las relaciones de consanguinidad, reales o ficticias, sino con arreglo a la división del territorio. Los segmentos ya no son agregados familiares, sino circunscripciones territoriales.

Sin embargo, debido a una evolución lenta es como se ha hecho la transición de un estado al otro. Cuando el recuerdo de la comunidad de origen se hubo extinguido y desaparecieron inclusive las mismas relaciones domésticas que de ella derivaban pero que con frecuencia la sobreviven según hemos visto, el clan no tiene ya conciencia de sí, salvo como grupo de individuos que ocupan una misma porción del territorio. Se convierte en la aldea propiamente dicha. Por eso todos los pueblos que han traspasado la fase del clan se hallan formados de distritos territoriales (marcas, comunas, etc.), que, como la *gens* romana al enlazar en la curia, encajaban en otros distritos de la misma naturaleza pero más extensos, llamados aquí centuria, allí círculo o distrito, y que, a su vez, son con frecuencia comprendidos por otros, todavía más extensos (condado, provincia, departamento), cuya reunión forma la sociedad[185]. El encaje puede, por lo demás, ser más o menos hermético; igualmente los lazos que unen los distritos más generales pueden ser, o muy estrechos, como en los países centrales de la Europa actual, o más débiles, como en las simples confederaciones. Pero el principio de la estructura es el mismo, y por eso la solidaridad mecánica persiste hasta en las sociedades más elevadas.

---

[184] Hasta Clístenes; ahora bien, dos siglos después Atenas perdía su independencia. Además, incluso después de Clístenes, el clan ateniense, el γένος, aun habiendo perdido todo su carácter político, conservó una organización bastante fuerte (consúltese Gilbert, ob. cit., I, págs. 142 y 200).

[185] No queremos decir que esos distritos territoriales sean una reproducción de los antiguos arreglos familiares; el nuevo modo de agruparse resulta, por el contrario, al menos en parte, de causas nuevas que perturban lo antiguo. La principal de esas causas es la formación de las ciudades que devienen el centro de concentración de la población (véase más adelante libro II, cap. II, párrafo 1.°). Pero, sean cuales fueren los orígenes de ese arreglo, es segmentario.

Sólo que, por lo mismo que ya no es allí preponderante, la coordinación por segmentos no constituye, como antes, el armazón único ni el esencial de la sociedad. En primer lugar, las divisiones territoriales tienen necesariamente algo de artificial. Los lazos que resultan de la cohabitación no tienen, en el corazón del hombre, un arraigo tan profundo como aquellos que proceden de la consanguinidad. Poseen por eso una menor fuerza de resistencia. Cuando se ha nacido en un clan, no se puede cambiar, como no se puede cambiar de padres. No se oponen las mismas razones a que se cambie de ciudad o de provincia. Sin duda que la distribución geográfica coincide generalmente y en grandes líneas con una cierta distribución moral de la población. Cada provincia, por ejemplo, cada división territorial, tiene usos y costumbres especiales, una vida que le es propia. Ejerce también, sobre los individuos que se hallan penetrados de su espíritu, una atracción que tiende a mantenerlos en el lugar y, por el contrario, a rechazar los otros. Mas, dentro de un mismo país, esas diferencias no deberían ser ni muy numerosas ni muy señaladas. Los segmentos son, pues, más abiertos unos que otros. Y, en efecto, desde la Edad Media, «después de la formación de las ciudades, los artesanos extranjeros circulan tan fácilmente y tan lejos como las mercancías»[186]. La organización segmentaria ha perdido relieve.

Lo pierde cada vez más a medida que las sociedades se desenvuelven. Es, en efecto, una ley general la de que los agregados parciales que forman parte de un agregado más vasto vean a su individualidad devenir cada vez menos distinta. Al mismo tiempo que la organización familiar, las religiones locales han desaparecido para no volver; sólo subsisten usos locales. Poco a poco se funden unos en otros y se unifican, al mismo tiempo que los dialectos vienen a resolverse en una sola y misma lengua nacional, y que la Administración regional pierde su autonomía. Se ha visto en ese hecho una simple consecuencia de la ley de imitación[187]. Parece, sin embargo, como si fuera un nivelamiento análogo al que se produce entre masas líquidas puestas en comunicación. Los tabiques que separan los diversos alvéolos de la vida social, al ser menos gruesos, se los atraviesa con más frecuencia, y su permeabilidad aumenta todavía cuanto más se los atraviesa. Por consiguiente, pierden consistencia, se hunden progresivamente y, en igual medida, los medios se confunden. Ahora bien, las diversidades locales no pueden mantenerse sino en tanto la di-

---

[186] Schmoller, «La division du travail étudiée au point de vue historique», *Rev. d'Econ. Pol.,* 1890, pág. 145.

[187] Véase Tarde, *Lois de l'imitation, passim,* París, Alcan.

versidad de medios subsiste. Las divisiones territoriales se basan, pues, cada vez menos en la naturaleza de las cosas y pierden, por consiguiente, significación. Puede incluso decirse que un pueblo se halla tanto más adelantado cuanto más superficial es el carácter de aquéllas.

Por otra parte, al mismo tiempo que por sí misma se borra la organización segmentada, va recubriéndola cada vez más la organización profesional con su trama. Es verdad que en un comienzo no se establecía sino dentro de los límites de los segmentos más simples, sin extenderse más allá. Cada ciudad, con sus alrededores inmediatos, forma un grupo, en cuyo interior el trabajo está dividido, pero el cual se esfuerza en bastarse a sí mismo. «La ciudad —dice Schmoller— deviene, hasta donde es posible, el centro eclesiástico, político y militar de las aldeas que la rodean. Aspira a desenvolver todas las industrias para aprovisionar el campo, de igual modo que intenta concentrar sobre su territorio el comercio y los transportes»[188]. Al mismo tiempo, en el interior de la ciudad, los habitantes se agrupan con arreglo a su profesión; cada núcleo de un oficio constituye como una ciudad que vive su propia vida[189]. Este estado es en el que las ciudades de la Antigüedad han permanecido hasta una época relativamente tardía, y del que han partido las sociedades cristianas. Mas éstas pronto han franqueado dicha etapa. Desde el siglo XIV la división interregional del trabajo se desenvuelve: «Cada ciudad tenía en su origen tantos fabricantes de paños como necesitaba. Pero los fabricantes de paño gris de Basilea sucumben, ya antes de 1362, ante la concurrencia de los alsacianos; en Estrasburgo, Fráncfort y Leipzig se arruina hacia 1500 la filatura de lana... El carácter de universalidad industrial de las ciudades de otros tiempos se encontraba irreparablemente aniquilado».

Posteriormente el movimiento no ha hecho más que extenderse.

> En la capital se concentran, hoy más que antes, las fuerzas activas del gobierno central, las artes, la literatura, las grandes operaciones de crédito; en los grandes puertos se concentran más que antes todas las exportaciones e importaciones. Cientos de pequeños centros industriales, que trafican en granos y ganados, prosperan y se engrandecen. Mientras antes cada ciudad tenía sus muros y sus fosos, ahora algunas grandes fortalezas se encargan de proteger todo el país. De igual manera que la capital, las capitales de provincia crecen por la concentración de la administración provincial, por los establecimien-

---

188 Ob. cit., pág. 144.

189 V. Levasseur, *Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution,* I, pág. 195.

> tos provinciales, las recaudaciones y las escuelas. Los perturbados o los enfermos de una cierta categoría, que antes se hallaban dispersos, recógense, por toda la provincia o todo un departamento, en un solo lugar. Tienden cada vez más las diversas ciudades hacia ciertas especialidades, de suerte que hoy las distinguimos en ciudades universitarias, de funcionarios, fabriles, comerciales, de aguas medicinales, de rentistas. En ciertos puntos o en ciertas regiones se concentran las grandes industrias: construcción de máquinas, filaturas, manufacturas de tejidos, curtidos, altos hornos, industrias azucareras que trabajan para todo el país. Se han establecido en ellas escuelas especiales, se ha adaptado a ellas la población obrera, se ha concentrado en ellas la construcción de máquinas, mientras las comunicaciones y la organización del crédito se acomodan a las circunstancias particulares[190].

No cabe duda de que, en una cierta medida, esta organización profesional se esfuerza en adaptarse a la que existía antes que ella, como ya primitivamente había hecho con relación a la organización familiar; es lo que resulta de la misma descripción que precede. Por lo demás, constituye un hecho muy general el de que las instituciones nuevas se vacíen al principio en el molde de las instituciones antiguas. Las circunscripciones territoriales tienden, pues, a especializarse en forma de tejidos, de órganos o de aparatos diversos, corno antes los clanes. Pero, lo mismo que estos últimos, en realidad son incapaces de sostener ese papel. En efecto, una ciudad siempre encierra órganos o partes de órganos diferentes y, a la inversa, no hay órganos que se comprendan por entero en los límites de un distrito determinado, sea cual fuere su extensión. Casi siempre los desborda. Igualmente, aun cuando con mucha frecuencia los órganos más estrechamente solidarios tienden a aproximarse, sin embargo, en general, su proximidad material no refleja sino muy inexactamente la intimidad mayor o menor de sus relaciones. Los hay muy distantes que dependen directamente unos de otros; los hay muy cercanos cuyas relaciones no son más que mediatas y lejanas. La manera de agruparse los hombres que resulta de la división del trabajo es, pues, muy diferente de la que ofrece el reparto de la población en el espacio. El medio profesional no coincide ya con el medio territorial, como no coincide con el tamiliar. Es un nuevo marco el que sustituye a los otros; por eso la sustitución no es posible sino en la medida en que estos últimos desaparecen.

---

[190] Schmoller, *La division du travail étudiée au point de vue historique,* páginas 145-148.

Si, pues, en parte alguna se observa ese tipo social en estado de pureza absoluta, de igual manera que, en parte alguna, la solidaridad orgánica se encuentra sola, al menos se desprende cada vez más de toda mezcla, a la vez que adquiere mayor preponderancia. Este predominio es tanto más rápido y tanto más completo cuanto que, en el momento mismo en que esta estructura más se afirma, la otra deviene más indistinta. El segmento tan definido que formaba el clan se reemplaza por la circunscripción territorial. Originariamente, al menos correspondía ésta, aunque de una manera vaga y sólo aproximada, a la división real y moral de la población; pero pierde poco a poco ese carácter para no ser más que una combinación arbitraria y convencional. Ahora bien, a medida que esas barreras se abaten, las recubren sistemas de órganos cada vez más desarrollados. Si la evolución social permanece, pues, sometida a la acción de las mismas causas determinantes —y más adelante veremos que esta hipótesis es la única concebible—, cabe pensar que ese doble movimiento continuará en el mismo sentido y que vendrá un día en que toda nuestra organización social y política tendrá una base exclusivamente, o casi exclusivamente, profesional.

Por lo demás, las investigaciones que han de seguir dejarán establecido[191] que esta organización profesional no es, incluso hoy, todo lo que debe ser; que causas anormales la han impedido alcanzar el grado de desenvolvimiento desde ahora reclamado por nuestro estado social. Podrá juzgarse así de la importancia que debe adquirir en lo futuro.

III

La misma ley preside el desenvolvimiento biológico.

Sabemos hoy que los animales inferiores están formados de segmentos similares, dispuestos ya en masas irregulares, ya en series lineales; incluso en el grado más bajo de la escala, esos elementos, no sólo son semejantes entre sí, sino que, además, son de composición homogénea. Se les da generalmente el nombre de *colonias*. Pero esta expresión, que, por otra parte, no deja de prestarse a equívoco, no significa que esas asociaciones no constituyan organismos individuales, pues «toda colonia en la que los miembros forman un tejido continuo en realidad es un individuo»[192]. En efecto, lo que caracteriza la individualidad de un agregado cualquiera

---

[191] Véase más adelante el mismo libro, cap. VII, párrafo 2.°, y libro III, capítulo I.

[192] Perrier, *Le Transformisme,* pág. 159.

es la existencia de operaciones efectuadas en común por todas sus partes. Ahora bien, entre los miembros de la colonia hay la aportación en común de materiales nutritivos y la imposibilidad de moverse como no sea para movimientos de conjunto, en tanto la colonia no se disuelve. Hay más: el huevo surgido de uno de los segmentos asociados reproduce, no a ese segmento, sino a la colonia entera de que forma parte: «Entre las colonias de pólipos y los animales más elevados no hay, desde este punto de vista, ninguna diferencia»[193]. Lo que hace, sin embargo, toda separación radical imposible es que no hay organismos, por centralizados que sean, que no presenten, en grados diversos, la constitución colonial. Se encuentran vestigios hasta en los vertebrados, en la composición de su esqueleto, de su aparato urogenital, etc.; sobre todo, su desenvolvimiento embrionario ofrece la prueba indudable de que no son otra cosa más que colonias modificadas[194].

Hay, no obstante, en el mundo animal una individualidad «que se produce fuera de toda combinación de órganos»[195]. Ahora bien, es idéntica a la de las sociedades que hemos llamado segmentarias. No sólo el plan de estructura es, evidentemente, el mismo, sino que la solidaridad es de igual naturaleza. En efecto, como las partes que componen una colonia animal se hallan unidas mecánicamente unas a otras, no pueden obrar más que en conjunto, por lo menos mientras permanezcan unidas. La actividad es aquí colectiva. En una sociedad de pólipos, como todos los estómagos se unen y se comunican, un individuo no puede comer sin que los otros coman; es, dice Perrier, el comunismo en toda la acepción de la palabra[196]. Un miembro de la colonia, sobre todo cuando es flotante, no puede contraerse sin precipitar en su movimiento a los pólipos a que está unido, y el movimiento se comunica de vecino a vecino[197]. En una lombriz, todo anillo depende de los demás de una manera rígida, y esto aun cuando pueda desprenderse de ellos sin peligro.

Pero, de igual manera que el tipo segmentado desaparece a medida que se avanza en la evolución social, el tipo colonial desaparece a medida que uno se eleva en la escala de los organismos. Comienza ya a borrarse entre los anélidos, aun cuando todavía es muy ostensible; se hace casi imperceptible entre los moluscos y, finalmente, sólo un entendido llega a descubrir vestigios entre los vertebrados. No tenemos por qué señalar las

---

193 Perrier, *Colonies animales,* pág. 778.
194 Ibíd., libro IV, caps. V, VI y VII.
195 Ibíd., pág. 779.
196 *Transformisme,* pág. 167.
197 *Colonies animales,* pág. 771.

analogías que existen entre el tipo que reemplaza al precedente y el de las sociedades orgánicas. En un caso, como en el otro, la estructura deriva de la división del trabajo, como la solidaridad. Cada parte del animal, convertida en órgano, tiene su esfera de acción propia, en la cual se mueve con independencia, sin imponerse a los otros y, sin embargo, desde otro punto de vista, dependen mucho más íntimamente unas de otras que en una colonia, puesto que no pueden separarse sin perecer. En fin, en la evolución orgánica, como en la social, la división del trabajo comienza por utilizar los cuadros de la organización segmentaria, mas para independizarse en seguida y desenvolverse de una manera autónoma. Si, en efecto, el órgano a veces no es más que un segmento transformado, ello constituye, sin embargo, la excepción[198].

En resumen, hemos distinguido dos clases de solidaridades; acabamos de reconocer que existen dos tipos sociales que a ellas corresponden. De igual manera que las primeras se desenvuelven en razón inversa una a otra, los dos tipos sociales correspondientes, el uno retrocede con regularidad a medida que el otro progresa, y este último es el que se define por la división del trabajo social. Aparte de confirmar a los que preceden, tal resultado acaba mostrándonos toda la importancia de la división del trabajo. Así como es ella la que en mayor parte hace coherentes a las sociedades en cuyo seno vivimos, es ella también la que determina los rasgos constitutivos de su estructura, y todo hace prever que, en lo por venir, su papel, desde este punto de vista, no hará más que aumentar.

IV

La ley que hemos establecido en los dos últimos capítulos ha podido, por un rasgo, mas sólo por un rasgo, recordar la que domina la sociología de Spencer. Hemos dicho, como él, que el lugar del individuo en la sociedad, nulo en el origen, ha ido aumentando con la civilización. Pero este hecho indudable se ha presentado a nosotros bajo un aspecto totalmente diferente que al filósofo inglés, hasta el extremo de que, por último, nuestras conclusiones se oponen a las suyas en vez de repetirlas.

En primer lugar, según él, esta absorción del individuo en el grupo sería resultado de una obligación y de una organización artificial, exigido por el estado de guerra en que viven de una manera crónica las socieda-

---

[198] Véase ibíd., págs. 763 y sigs.

des inferiores. En efecto, es en la guerra, sobre todo, donde la unión es necesaria para el éxito. Un grupo no puede defenderse contra otro grupo, o someterlo, sino a condición de obrar con unidad. Es preciso, pues, que todas las fuerzas individuales se concentren de una manera permanente en un haz indisoluble. Ahora bien, el único medio de producir esta concentración de todos los instantes es establecer una autoridad muy fuerte a la cual se hallen absolutamente sometidos los particulares. Es preciso que, así «como la voluntad del soldado se encuentra en suspenso hasta el punto que deviene en todo el ejecutor de la voluntad de su oficial, la voluntad de los ciudadanos se encuentra de igual manera disminuida por la del gobierno»[199]. Es, pues, un despotismo organizado el que aniquilaría a los individuos y, como esta organización es esencialmente militar, valiéndose del militarismo es como Spencer define esta clase de sociedades.

Hemos visto, por el contrario, que este oscurecimiento del individuo tiene por origen un tipo social que caracteriza una ausencia completa de toda centralización. Es un producto de este estado de homogeneidad el que distingue a las sociedades primitivas. Si el individuo no es distinto del grupo, es que la conciencia individual apenas es distinta de la conciencia colectiva. Spencer, y otros sociólogos con él, parecen haber interpretado esos hechos lejanos con ideas completamente modernas. El sentimiento, tan pronunciado actualmente, que cada uno de nosotros tiene de su individualidad les ha hecho creer que los derechos personales no podían ser restringidos hasta ese límite sino mediante una organización coercitiva. Hasta tal punto lo consideraban así, que les ha parecido que el hombre no podía haber realizado el abandono por su voluntad. De hecho, si en las sociedades inferiores se deja un lugar tan pequeño para la personalidad individual, no se debe a que haya estado comprimida o se la haya rechazado artificialmente, sino tan sólo a que en ese momento de la historia *no existía.*

Por lo demás, el mismo Spencer reconoce que, entre esas sociedades, muchas tienen una constitución tan poco militar y autoritaria que él mismo las califica de democráticas[200]; sólo que quiere ver en ellas un primer preludio de esas sociedades del porvenir que llama industriales. Mas necesita para ello desconocer el hecho de que en esas sociedades, como en las sometidas a un gobierno despótico, el individuo no posee esfera de acción propia, como lo prueba la institución general del comu-

---

[199] *Sociol.,* II, pág. 153.
[200] Ibíd., II, págs. 154-155.

nismo; de igual manera, las tradiciones, los prejuicios, los usos colectivos de toda especie gravitan sobre él con una fuerza no menos pesada que la de una autoridad constituida. No se las puede, pues, calificar de democráticas, a no ser que desviemos la palabra de su sentido ordinario. Por otra parte, si realmente estuvieran caracterizadas del individualismo precoz que se les atribuye, se llegaría a la extraña conclusión de que la evolución social ha intentado, desde el principio, producir los tipos más perfectos, puesto que «en un principio no existe fuerza gubernamental alguna, que no sea la de la voluntad común expresada por el conjunto de la horda»[201]. El movimiento de la historia ¿sería, pues, circular y el progreso no consistiría más que en una vuelta hacia atrás?

De una manera general, fácil es comprender que los individuos no pueden hallarse sometidos más que a un despotismo colectivo, pues los miembros de una sociedad no pueden ser dominados sino por una fuerza que les sea superior, y no hay más que una que posea esta cualidad: la del grupo. Una personalidad cualquiera, por potente que sea, nada podría por sí sola contra una sociedad entera; es ésta, pues, la que, a pesar suyo, no puede ser sometida. Por eso, según hemos visto, la fuerza de los Gobiernos autoritarios no viene de ellos mismos, sino que deriva de la constitución misma de la sociedad. Si, además, el individualismo fuera hasta ese punto congénito a la humanidad, no se concibe cómo las poblaciones primitivas hubieran podido someterse tan fácilmente a la autoridad despótica de un jefe, donde quiera que se hizo necesario. Las ideas, las costumbres, las mismas instituciones hubieran debido oponerse a una transformación tan radical. Por el contrario, todo se explica tan pronto uno se ha dado bien cuenta de la naturaleza de esas sociedades, pues entonces ese cambio ya no es tan profundo como aparenta. Los individuos, en lugar de subordinarse al grupo, se han subordinado a quien lo representa y, como la autoridad colectiva, cuando era difusa, era absoluta, la del jefe, que no es más que una organización de la precedente, es natural adquiera el mismo carácter.

Lejos de fijar en la institución de un poder despótico la desaparición del individuo, es preciso, por el contrario, ver en ella el primer paso dado en el camino del individualismo. Los jefes son, en efecto, las primeras personalidades individuales que se han separado de la masa social. La situación excepcional, poniéndolos fuera de los iguales, les crea una fisonomía distinta y les confiere, a continuación, una individualidad. Dominando la sociedad, ya no se ven más obligados a seguir todos sus movi-

---

[201] *Sociol.,* III, págs. 426-427.

mientos. Sin duda que es del grupo de donde sacan su fuerza; pero, una vez ésta organizada, deviene autónoma y se hace capaz de una actividad personal. Una fuente de iniciativa, que hasta entonces no existía, encuéntrase, pues, abierta. Hay, por tanto, desde entonces, alguien que puede producir algo nuevo e incluso, en una cierta medida, derogar los usos colectivos. El equilibrio se rompe[202].

Si hemos insistido sobre este punto, ha sido para dejar establecidas dos proposiciones importantes.

En primer lugar, cuantas veces uno se encuentra en presencia de una organización de Gobierno dotada de una gran autoridad, es preciso buscar su razón de ser, no en la situación particular de los gobernantes, sino en la naturaleza de las sociedades que gobiernan. Es necesario observar cuáles son las creencias comunes, los sentimientos comunes que, al encarnarse en una persona o en una familia, le han comunicado un poder semejante. En cuanto a la superioridad personal del jefe, no juega en el *processus* más que un papel muy secundario; explica por qué la fuerza colectiva se ha concentrado en tales manos más bien que en tales otras, no su intensidad. Desde el momento que esta fuerza, en lugar de permanecer difusa, se encuentra obligada a delegarse, no puede ello suceder sino en provecho de individuos que han dado ya antes pruebas de alguna superioridad; mas si esto indica el sentido en que va la corriente, no la crea, sin embargo. Si en Roma el padre de familia goza de un poder absoluto, no lo es por ser el más viejo, o el más sabio, o el más experimentado, sino porque, a consecuencia de las circunstancias en que se ha encontrado la familia romana, ha encarnado el viejo comunismo familiar. El despotismo, al menos cuando no es un fenómeno patológico y de decadencia, no es más que un comunismo transformado.

En segundo lugar vemos, por lo que precede, hasta qué punto es falsa la teoría que quiere que el egoísmo sea el punto de partida de la humanidad, y que el altruismo constituya, por el contrario, una conquista reciente.

Lo que da autoridad a esta hipótesis en ciertos espíritus es que parece una consecuencia lógica de los principios del darwinismo. En nombre del dogma de la concurrencia vital y de la selección natural, nos pintan bajo los colores más tristes esta humanidad primitiva en que el hambre y la sed, mal satisfechas, hubieran sido las únicas pasiones; esos tiempos

---

[202] Encuéntrase aquí una confirmación de la proposición ya antes expuesta (pág. 141), y que hace de la fuerza de gobierno una emanación inherente a la conciencia colectiva.

sombríos en que los hombres no habrían tenido otro cuidado y otra ocupación que disputarse unos a otros su miserable alimento. Para reaccionar contra las fantasías retrospectivas de la filosofía del siglo XVIII y también contra ciertas doctrinas religiosas; para demostrar con más claridad que el Paraíso perdido no está tras de nosotros y que nuestro pasado nada tiene que debamos lamentar, estiman que es preciso ensombrecerlo y rebajarlo sistemáticamente. Nada menos científico que ese prejuicio en sentido contrario. Si las hipótesis de Darwin son utilizables en moral, ha de ser con más reserva y mesura todavía que en las otras ciencias. Hacen abstracción, en efecto, del elemento esencial de la vida moral, a saber, de la influencia moderadora que la sociedad ejerce sobre sus miembros y que atempera y neutraliza la acción brutal de la lucha por la vida y de la selección. Doquiera existen sociedades, hay altruismo porque hay solidaridad.

Lo encontramos igualmente desde el comienzo de la humanidad, e incluso bajo una forma verdaderamente intemperante, pues esa privación que el salvaje se impone para obedecer a la tradición religiosa, la abnegación con que sacrifica su vida en cuanto la sociedad reclama el sacrificio, el impulso irresistible que lleva a la viuda, en la India, a seguir a su marido en la muerte, a la mujer de la Galia a no sobrevivir a su jefe de clan, al viejo celta a librar a sus compañeros de una boca inútil mediante un fin voluntario, todo eso ¿no es altruismo? ¿Se considerará a estas prácticas como superstición? ¿Qué importa, desde el momento que testimonian una aptitud para entregarse? Y, por otra parte, ¿dónde comienzan y dónde terminan las supersticiones? Difícil será responder y definir científicamente el hecho. ¿No es también una superstición el apego que sentimos por los lugares en que hemos vivido y por las personas con quienes hemos mantenido relaciones durables? Y, sin embargo, este poder de unión ¿no es indicio de una sana constitución moral? Rigurosamente hablando, toda la vida de la sensibilidad no está hecha más que de supersticiones, puesto que precede y domina a la razón más que depender de ella.

Científicamente, una conducta es egoísta en la medida en que está determinada por sentimientos y representaciones que nos son exclusivamente personales. Si recordamos, pues, hasta qué punto, en las sociedades inferiores, la conciencia del individuo se halla invadida por la conciencia colectiva, nos sentiremos tentados a creer que aquélla constituye por completo cosa distinta de sí propia, que es todo altruismo, como diría Condillac. Esta conclusión, sin embargo, sería exagerada, pues hay una esfera de vida psíquica que, por muy desenvuelto que se encuentre el tipo colectivo, varía de un hombre a otro y pertenece propiamente a

cada uno: es la que forman las representaciones, los sentimientos y las tendencias que se refieren al organismo y a los estados del organismo; es el mundo de las sensaciones internas y externas y de los movimientos que a ellas directamente se ligan. Esta base primera de toda individualidad es inalienable y no depende del estado social. No hay, pues, que decir que el altruismo ha nacido del egoísmo; semejante derivación no sería posible sino mediante una creación *ex nihilo.* Pero, rigurosamente hablando, esos dos resortes de la conducta se han encontrado presentes desde el principio en todas las conciencias humanas, pues no puede haberlas que no reflejen, a la vez, las cosas que se refieran al individuo sólo y las cosas que no le son personales.

Todo lo más que puede decirse es que, en el salvaje, esta parte inferior nuestra representa una fracción más considerable del ser total, porque tiene éste una menor extensión al hallarse menos desenvueltas las esferas superiores de la vida física; tienen, pues, más importancia relativa y, por consiguiente, mayor imperio sobre la voluntad. Mas, por otra parte, con relación a todo lo que traspasa ese círculo de las necesidades físicas, la conciencia primitiva, según una vigorosa expresión de Espinas, se encuentra por completo fuera de sí. En el civilizado, por el contrario, el egoísmo se introduce hasta en el seno de las representaciones superiores: cada uno de nosotros tiene sus opiniones, sus creencias, sus aspiraciones propias y las mantiene. Incluso se mezcla en el altruismo, pues ocurre que tenemos una manera propia de ser altruista, que corresponde a nuestro carácter personal, al talante de nuestro espíritu y del cual no podemos separarnos. Sin duda no es necesario llegar a la conclusión de que el lugar que ocupa el egoísmo se ha hecho más grande en el conjunto de la vida, pues es preciso tener en cuenta el hecho de que toda la conciencia se ha extendido. No es menos cierto que el individualismo se ha desenvuelto en valor absoluto, penetrando en regiones que originariamente le estaban certadas.

Pero este individualismo, fruto del desenvolvimiento histórico, no es tampoco el que ha descrito Spencer. Las sociedades que llama industriales no se parecen más a las sociedades organizadas que las sociedades militares a las sociedades segmentadas de base familiar. Tal es lo que veremos en el próximo capítulo.

Capítulo VII

Solidaridad orgánica y solidaridad contractual

I

Es verdad que, en las sociedades industriales de Spencer, lo mismo que en las sociedades organizadas, la armonía social deriva esencialmente de la división del trabajo[203]. Caracterízala el consistir en una cooperación producida en forma automática, sólo por el hecho de perseguir cada uno sus propios intereses. Basta que cada individuo se consagre a una función especial para encontrarse, por la fuerza de las cosas, solidarizado con los otros. ¿No es éste el signo que distingue las sociedades organizadas?

Pero, si Spencer ha señalado muy justamente cuál era, en las sociedades superiores, la causa principal de la solidaridad social, ha menospreciado la manera como esta causa produce su efecto y, por consiguiente, la naturaleza de esa última.

En efecto, para él, la que llama solidaridad industrial presenta las dos características que a continuación se indican:

Como es espontánea, no es necesario aparato coercitivo alguno ni para producirla ni para mantenerla. La sociedad, pues, no tiene que intervenir para asegurar un concurso que por sí solo se establece. «Todo hombre puede sostenerse con su trabajo, cambiar sus productos por los de otro, prestar su asistencia y recibir una recompensa, entrar en tal o cual asociación para dirigir una empresa, pequeña o grande, sin obedecer a la dirección de la sociedad en su conjunto»[204]. La esfera de la acción

---

[203] *Sociol.,* III, págs. 332 y sigs.

[204] *Sociol.,* III, pág. 808.

social iría, pues, estrechándose cada vez más, ya que no tendría otro objeto que impedir a los individuos el que mutuamente se usurparan y recíprocamente se dañaran, esto es, que su regulación sería de carácter negativo meramente.

En esas condiciones, el único lazo que queda entre los hombres es el de libertad absoluta de cambio. «Todos los asuntos industriales... se realizan por medio del comercio libre. Esta relación deviene predominante en la sociedad, a medida que la actividad individual deviene predominante»[205]. Ahora bien, la forma normal del cambio es el contrato; por eso, «a medida que con el declinar del militarismo y el ascendiente del industrialismo, el poder y alcance de la autoridad disminuyen y aumenta la acción libre, la relación del contrato se hace general; finalmente, en el tipo industrial, plenamente desenvuelto, esta relación deviene universal»[206].

No quiere con esto decir Spencer que la sociedad descanse jamás sobre un contrato implícito o formal. La hipótesis de un contrato social es, por el contrario, inconciliable con el principio de la división del trabajo; cuanto mayor es la parte que a este último se concede, de una manera más absoluta debe renunciarse al postulado de Rousseau, pues, para que un contrato semejante sea posible, es preciso que en un momento dado todas las voluntades individuales se entiendan sobre unas bases comunes de organización social y, por consiguiente, que cada conciencia particular se plantee el problema político en toda su generalidad. Mas, para esto, es preciso que cada individuo salga de su esfera especial, y que todos desempeñen por igual un mismo papel, el de hombres de Estado y de constituyentes. Representémonos el instante en que la sociedad celebra el contrato: si la adhesión es unánime, el contenido de todas las conciencias es idéntico. Entonces, en la medida en que la solidaridad social provenga de una causa semejante, no tiene relación alguna con la división del trabajo.

Nada hay, sobre todo, que menos se parezca a esta solidaridad espontánea y automática que, según Spencer, distingue a las sociedades, industriales, pues ve, por el contrario, en esta consciente persecución de los fines sociales, la característica de las sociedades militares[207]. Un tal contrato supone que todos los individuos pueden representarse las condiciones gene-

---

[205] Ibíd., II, pág. 160.

[206] Ibíd., III, pág. 813.

[207] *Sociol.,* III, págs. 332 y sigs. Véase también *L'individu contre l'Etat,* París, Alcan.

rales de la vida colectiva, a fin de hacer una elección con conocimiento de causa. Ahora bien, Spencer sabe perfectamente que una representación semejante sobrepasa la ciencia en su estado actual y, por consiguiente, la conciencia. Hasta tal punto se encuentra convencido de la vanidad de la reflexión cuando se aplica a tales materias, que quiere sustraerlas incluso a la del legislador, lejos de someterlas a la opinión común. Estima que la vida social, como toda vida en general, no puede organizarse, naturalmente, sino mediante una adaptación inconsciente y espontánea, bajo la presión inmediata de las necesidades y no según un plan meditado por la inteligencia reflexiva. No sueña, pues, con que las sociedades superiores puedan construirse con arreglo a un programa solemnemente discutido.

Por otra parte, la concepción del contrato social es muy difícil de defender hoy día, pues no guarda relación con los hechos. El observador no la encuentra, por así decir, en su camino. No solamente no hay sociedades que tengan un origen tal, sino que ni siquiera las hay que puedan mostrar en su estructura presente la menor señal de una organización contractual. No se trata, pues, ni de un hecho comprobado por la historia, ni de una tendencia que se desprenda del desenvolvimiento histórico. Por consiguiente, para remozar esta doctrina y darle algún crédito, ha sido preciso calificar de contrato la adhesión que cada individuo, una vez adulto, presta a la sociedad en que ha nacido, sólo por el hecho de continuar viviendo en ella. Pero entonces es preciso llamar contractual a toda manera de proceder del hombre que no se halle determinada por la coacción[208]. Siendo así no hay sociedad, ni en el presente ni en el pasado, que no sea o que no haya sido contractual, pues no es posible que pueda subsistir por el solo efecto de la comprensión. Antes hemos expuesto la razón. Si algunas veces se ha creído que la coacción había sido más fuerte que lo es hoy, débese a esa ilusión que ha hecho que se atribuya a un régimen coercitivo el pequeño espacio dejado a la libertad individual en las sociedades inferiores. En realidad, la vida social, donde quiera que es normal, es espontánea y, si es anormal, no puede durar. El individuo abdica espontáneamente, y no es justo hablar de abdicación allí donde no hay nada que abdicar. Si se da, pues, a la palabra esta acepción amplia y un poco abusiva, no hay distinción alguna que hacer entre los diferentes tipos sociales; si sólo entendemos como tal el lazo jurídico muy definido que designa esta expresión, puede asegurarse que ningún lazo de ese género ha existido jamás entre los individuos y la sociedad.

---

[208] Es lo que hace Fouillée, quien opone contrato a compresión (véase *Science sociale,* pág. 8).

Pero, si las sociedades superiores no descansan sobre un contrato fundamental que se refiera a los principios generales de la vida política, tendrán o tenderán a tener por base única, según Spencer, el vasto sistema de contratos particulares que ligan entre sí a los individuos. No dependerían éstos del grupo sino en la medida en que dependieran unos de otros, y no dependerían unos de otros sino en la medida señalada por los convenios privados y libremente celebrados. La solidaridad social no sería, pues, otra cosa que el acuerdo espontáneo de los intereses individuales, acuerdo del cual los contratos son la expresión natural. El tipo de las relaciones sociales sería la relación económica, desembarazada de toda reglamentación y tal como resulta de la iniciativa enteramente libre de las partes. En una palabra, la sociedad no sería más que el órgano que pone en relación a los individuos que cambian los productos de su trabajo y, sin acción alguna propiamente social, venga a regular ese cambio.

Ahora bien, ¿es éste el carácter de las sociedades en las que la unidad está producida por la división del trabajo? Si así fuera, podría con razón dudarse de su estabilidad, pues, si el interés aproxima a los hombres, ello jamás ocurre sino por breves instantes; no puede crear entre los mismos más que un lazo externo. En el hecho del cambio, los agentes diversos permanecen fuera unos de otros y, terminada la operación, se separan y cada uno vuelve a su esfera propia. Las conciencias no están sino superficialmente en contacto; ni se penetran, ni se adhieren fuertemente unas a otras; incluso, si se mira en el fondo de las cosas, se verá que toda armonía de intereses encubre un conflicto latente o simplemente aplazado. Allí donde el interés reina solo, como nada existe que refrene los egoísmos en presencia, cada yo se encuentra frente al otro en pie de guerra y toda tregua en este eterno antagonismo no deberá ser de muy larga duración. El interés, en efecto, es lo que hay de menos constante en el mundo. Hoy me es útil unirme a usted; mañana, un motivo idéntico hará de mí vuestro enemigo. Una causa semejante no puede, pues, dar origen más que a aproximaciones pasajeras y a asociaciones de un día. Bien se ve hasta qué punto es necesario examinar si tal es, efectivamente, la naturaleza de la solidaridad orgánica.

En parte alguna, según la opinión de Spencer, existe la sociedad industrial en estado de pureza: es un tipo parcialmente ideal, que se desprende cada vez más de la evolución pero que todavía no ha sido completamente realizado. Por consiguiente, para tener derecho a atribuirle las características que acabamos de indicar, sería preciso establecer metódicamente que las sociedades los presenten de una manera tanto más completa cuanto más elevadas son, abstracción hecha de los casos de regresión.

Afírmase, en primer lugar, que la esfera de la actividad social disminuye cada vez más en provecho de la del individuo. Pero, para poder demostrar esta proposición mediante una experiencia verdadera, no basta, como hace Spencer, citar algunos casos en que el individuo efectivamente se ha emancipado de la influencia colectiva; esos ejemplos, por muy numerosos que puedan ser, no sirven más que de ilustración y se hallan, por sí mismos, desprovistos de toda fuerza demostrativa, pues es muy posible que, en un punto determinado, la acción social haya retrocedido pero que sobre otros se haya extendido, y que, finalmente, se tome una transformación por una desaparición. La única manera de hacer objetivamente una prueba consiste, no en citar algunos hechos sugeridos al azar, sino en seguir en su historia, desde los orígenes a los tiempos más recientes, el aparato con que esencialmente se ejerce la acción social, y ver si con el tiempo ha aumentado o disminuido de volumen. Sabemos que ése es el derecho. Las obligaciones que la sociedad impone a sus miembros, por poca importancia y duración que tengan, adquieren una forma jurídica; por consiguiente, las dimensiones relativas de este aparato permiten medir con exactitud la extensión relativa de la acción social.

Ahora bien, es a todas luces evidente que, lejos de disminuir, va aumentando cada vez más y complicándose. Cuanto más primitivo es un código, más pequeño es su volumen; por el contrario, es tanto más considerable cuanto más reciente. Sobre ese punto la vacilación no es posible. No quiere esto decir, sin duda, que la esfera de actividad individual devenga más pequeña. Es preciso no olvidar, en efecto, que, si hay más vida reglamentada, hay también más vida en general. He aquí también una prueba suficiente de que la disciplina social no se va relajando. Una de las formas que afecta tiende, es verdad, a la regresión, según nosotros mismos hemos dejado establecido, pero otras, mucho más ricas y más complejas, se desenvuelven en su lugar. Si el derecho represivo pierde terreno, el derecho restitutivo, que no existía en absoluto en el origen, no hace más que aumentar. Si la intervención social no tiene ya por efecto imponer a todo el mundo ciertas prácticas uniformes, en cambio define y regula las relaciones especiales de las diferentes funciones sociales, y no queda aminorada por ser diferente.

Spencer responderá que no ha afirmado la disminución de toda especie de fiscalización, sino tan sólo de la fiscalización positiva. Admitamos esta distinción. Que sea positiva o negativa, esa vigilancia no es por ello menos social, y la cuestión principal está en saber si se ha extendido o limitado. Si la sociedad aumenta su intervención, no hay derecho a

decir que la espontaneidad individual se basta cada vez más para todo, ya con el fin de ordenar, ya con el de defender, para decir «haz esto» o «no hagas aquello». Si las reglas que determinan la conducta se multiplican, sean imperativas o prohibitivas, no es cierto que ella dependa cada vez más completamente de la iniciativa privada.

Pero esta misma distinción ¿tiene fundamento? Por fiscalización positiva entiende Spencer aquella que obliga a la acción, mientras que la negativa obliga sólo a la abstención.

> Un hombre tiene una tierra; la cultivo yo por él en totalidad o en parte, o bien le impongo en todo o en parte la forma de cultivo que ha de seguir: he aquí una fiscalización positiva. Por el contrario, no le presto ni auxilio ni consejos para su cultivo, le impido simplemente tocar a la cosecha del vecino, pasar por la tierra del vecino o poner en ella sus escombros: he aquí la fiscalización negativa. La diferencia está suficientemente señalada, de un lado, entre encargarse de perseguir, puesto en el lugar que a un ciudadano corresponde, tal finalidad que le pertenece, o en mezclarse en los medios de que ese ciudadano se vale para conseguirla; y, de otro lado, en impedir que se moleste a otro ciudadano que persigue la finalidad de su elección[209].

Si tal es el sentido de los términos, no cabe duda de que la fiscalización positiva se halla en vías de desaparecer.

Sabemos, en efecto, que el derecho restitutivo no hace más que aumentar; ahora bien, en la inmensa mayoría de los casos señala al ciudadano el fin que debe perseguir, o interviene en los medios que ese ciudadano emplea para alcanzar el fin por él elegido. Resuelve, a propósito de cada relación jurídica, las dos cuestiones siguientes: 1.ª ¿En qué condiciones y bajo qué forma existe normalmente? 2.ª ¿Qué obligaciones engendra? La determinación de la forma y de las condiciones es esencialmente positiva, puesto que obliga al individuo a seguir un cierto procedimiento para alcanzar su fin. En cuanto a las obligaciones, si se refieren en principio a la prohibición de no perturbar a otro en el ejercicio de sus funciones, la tesis de Spencer sería verdadera, al menos en parte. Pero consisten, con mucha frecuencia, en prestaciones de servicios de naturaleza positiva.

Mas entremos en el detalle.

---

[209] *Essais de morale,* pág. 194, nota.

II

Es una gran verdad que las relaciones contractuales, que eran muy raras en el origen o no existían, se multiplican a medida que el trabajo social se divide. Pero lo que Spencer no parece haber visto es que las relaciones no contractuales se desenvuelven al mismo tiempo.

Examinemos primero esta parte del derecho que se califica impropiamente de privado y que, en realidad, regula las relaciones de las funciones sociales difusas o, dicho de otra manera, la vida visceral del organismo social.

En primer lugar, sabemos que el derecho doméstico, de simple que era en un principio, se ha hecho cada vez más complejo, es decir, que las diferentes especies de relaciones jurídicas, a las cuales da nacimiento la vida de familia, son mucho más numerosas que antes. Ahora bien, por una parte, las obligaciones que de ella resultan son de naturaleza eminentemente positiva; es una reciprocidad de derechos y deberes. Por otra parte, no son contractuales, al menos en su forma típica. Las condiciones de que dependen se refieren a nuestro estatuto personal, el cual él a su vez depende de nuestro nacimiento, de nuestras relaciones de consanguinidad; por consiguiente, de los hechos que se hallan sustraídos a nuestra voluntad.

Sin embargo, el matrimonio y la adopción son dos fuentes de relaciones domésticas y son contratos. Pero justamente sucede que, cuanto más uno se acerca a los tipos sociales más elevados, más también pierden esas dos operaciones jurídicas su carácter propiamente contractual.

No sólo en las sociedades inferiores, sino en la misma Roma, hasta el fin del Imperio, el matrimonio es un asunto enteramente privado. Generalmente consiste en una venta, real en los pueblos primitivos, ficticia posteriormente pero que es válida por el solo consentimiento de las partes debidamente manifestado. Ni formas solemnes de ninguna clase, ni intervención de una autoridad cualquiera eran entonces necesarias. Sólo con el cristianismo toma otro carácter el matrimonio. Desde el principio, los cristianos adquieren la costumbre de hacer bendecir su unión por un sacerdote. Una ley del emperador León, el Filósofo, convirtió esta costumbre en ley para el Oriente; el Concilio de Trento hizo otro tanto para Occidente. Desde entonces el matrimonio ya no se contrató libremente, sino por intermedio de un poder público, a saber, la Iglesia, cuya función no se limita a la de un testigo, sino que es ella y sólo ella la que crea el lazo jurídico que la voluntad de los particulares se bastaba hasta entonces para establecer. Sabido es cómo, posteriormente, la

autoridad civil fue sustituyendo en esta función a la autoridad religiosa, y cómo, al mismo tiempo, se amplió la parte de la intervención social y de las formalidades necesarias[210].

La historia del contrato de adopción es más demostrativa todavía.

Ya hemos visto con qué facilidad y en qué escala tan amplia se practicaba la adopción entre los indios de América del Norte. Podía dar nacimiento a todas las formas del parentesco. Si el adoptado era de la misma edad que el adoptante, se convertían en hermanos o hermanas; si el primero era una mujer, ya madre, se convertía en la madre de quien la adoptaba.

Entre los árabes, antes de Mahoma, la adopción servía con frecuencia para fundar verdaderas familias[211]. Sucedía con frecuencia que varias personas se adoptaban mutuamente; se convertían en hermanos o hermanas unas de otras, y el parentesco que las unía era tan fuerte como si descendieran de un común origen. Entre los eslavos se encuentra el mismo género de adopción. Con frecuencia, miembros de familias diferentes se toman por hermanos y hermanas, y forman lo que se llama una confraternidad *(probatinstvo).* Esas sociedades se contratan libremente y sin formalidad: basta una inteligencia para fundarlas. Sin embargo, el lazo que unía a esos hermanos electivos era más fuerte incluso que el derivado de la fraternidad natural[212].

Entre los germanos la adopción fue probablemente tan fácil y frecuente. Ceremonias muy sencillas bastaban para constituirla[213]. Pero, en la India, en Grecia, en Roma, estaba ya subordinada a condiciones determinadas. Era necesario que el adoptante tuviera una cierta edad, que no fuera pariente del adoptado a una edad tal que no le hubiera permitido ser el padre natural; en fin, ese cambio de familia convertíase en una operación jurídica muy compleja, que necesitaba la intervención del magistrado. Al mismo tiempo, el número de los que tenían el goce del derecho de adopción era más limitado. Únicamente el padre de familia o el célibe *sui juris* podían adoptar, y el primero sólo en el caso de carecer de hijos legítimos.

En nuestro derecho actual, las condiciones restrictivas todavía se han multiplicado. Es preciso que el adoptado sea mayor de edad, que el adoptante tenga más de cincuenta años, que haya tratado al adoptado

---

210 Bien entendido, que lo mismo ocurre para la disolución del lazo conyugal.

211 Smith, *Marriage and Kinship in early Arabia,* Cambridge, 1855, pág. 135.

212 Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven,* cap. XXXI.

213 Viollet, *Précis de l'histoire du droit français,* pág. 402.

como su propio hijo durante mucho tiempo. Es preciso, además, agregar que, incluso así limitada, se ha convertido en un acontecimiento muy raro. Antes de redactarse nuestro código, había caído en desuso casi por completo, y todavía hoy algunos países, como Holanda y el Bajo Canadá, no la admiten en absoluto.

Al mismo tiempo que se iba haciendo rara, perdía la adopción su eficacia. En un principio el parentesco adoptivo era, desde todos los puntos de vista, semejante al parentesco natural. En Roma la semejanza era todavía muy grande; sin embargo, no existía ya perfecta identidad[214]. En el siglo XVI no daba derecho a la sucesión *ab intestato* del padre adoptivo[215]. Nuestro código ha restablecido ese derecho, pero el parentesco a que da lugar la adopción no se extiende más allá del adoptante y del adoptado.

Se ve hasta qué punto es insuficiente la explicación tradicional que atribuye esta costumbre de la adopción en las sociedades antiguas a la necesidad de asegurar la perpetuidad del culto a los antepasados. Los pueblos que la han practicado de la manera más amplia y libre, como los indios de América, los árabes, los eslavos, no conocían ese culto y, por el contrario, en Roma, en Atenas, es decir, en los países en que la religión familiar se hallaba en su apogeo, es donde ese derecho se somete por primera vez a un control y a restricciones. Si ha podido, pues, servir para satisfacer esas necesidades, no es para satisfacerlas por lo que se ha establecido; a la inversa, si tiende a desaparecer, no es porque nos importe menos asegurar la perpetuidad de nuestro nombre y de nuestra raza. En la estructura de las sociedades actuales y en el lugar que en ellas ocupa la familia es donde hay que buscar la causa determinante de ese cambio.

Otra prueba de esta verdad la encontramos en el hecho de haber devenido más imposible salir de una familia por acto de autoridad privada que entrar en ella. Por la misma razón que el lazo de parentesco no es resultado de un compromiso contractual, no se puede romper como un compromiso de ese género. Entre los iroqueses se ha visto a veces a una parte del clan salirse de él para ir a aumentar el clan vecino[216]. Entre los eslavos, un miembro de la Zadruga que se encuentra fatigado de la vida común puede separarse del resto de la familia y devenir para ella jurídicamente un extranjero, de la misma manera que puede ser excluido por

---

[214] Accarias, *Précis de droit romain,* I, págs. 240 y sigs.

[215] Viollet, ob. cit., pág. 406.

[216] Morgan, *Ancient Society,* pág. 81.

ella[217]. Entre los germanos, una ceremonia poco complicada permitía a todo franco que manifestaba el deseo desprenderse por completo de todas las obligaciones del parentesco[218]. En Roma, el hijo no podía salir de la familia por su sola voluntad, y en este signo reconocemos un tipo social más elevado. Pero ese lazo que el hijo no podía romper podía cortarse por el padre; en esta operación consistía precisamente la emancipación. Hoy día, ni el padre ni el hijo pueden modificar el estado natural de las relaciones domésticas; permanecen tal como el nacimiento las determina.

En resumen, al mismo tiempo que las obligaciones domésticas devienen más numerosas, adquieren, como suele decirse, un carácter público. No sólo no tienen, en principio, un origen contractual, sino que el papel que en ellas desempeña el contrato va siempre disminuyendo; por el contrario, el control social sobre la manera de anudarse, de romperse, de modificarse, no hace más que aumentar. La razón se halla en la desaparición progresiva de la organización segmentaria. La familia, en efecto, constituye durante mucho tiempo un verdadero segmento social. En su origen se confunde con el clan; si más tarde se distingue de él, es como se distingue la parte del todo; es el producto de una segmentación secundaria del clan, idéntica a la que da origen al clan mismo y, cuando este último ha desaparecido, aquélla se mantiene todavía en esta misma condición. Ahora bien, todo lo que es segmento tiende cada vez más a ser absorbido por la masa social. Por eso la familia está obligada a transformarse. En lugar de permanecer una sociedad autónoma en el seno de la grande, cada vez es más atraída hacia el sistema de los órganos sociales. Se convierte en uno de esos órganos encargado de funciones especiales y, por consiguiente, todo lo que ocurre en ella es susceptible de tener repercusiones generales. Esto hace que los órganos reguladores de la sociedad se vean necesitados de intervenir para ejercer, sobre la manera como la familia funciona, una acción moderadora o, en algunos casos, incluso excitadora[219].

---

[217] Krauss, ob. cit., págs. 113 y sigs.

[218] Ley sálica, título LX.

[219] Por ejemplo, en el caso de la tutela, de la interdicción, en que la autoridad pública interviene algunas veces de oficio. El progreso de esta acción reguladora no contradice a la regresión, comprobada más arriba, de los sentimientos colectivos que conciernen a la familia; por el contrario, el primer fenómeno supone el otro, pues, para que esos sentimientos hubiesen disminuido o se fueren debilitando, habría sido necesario que la familia cesare de confundirse con la sociedad y se constituyere una esfera de acción personal sustraída a la conciencia común. Ahora bien, esta transformación era

Pero esto no ocurre sólo fuera de las relaciones contractuales, sino que en el juego de esas relaciones mismas es donde se hace sentir la acción social, pues no todo es contractual en el contrato. Los únicos compromisos que merecen tal nombre son los queridos por los individuos y que no tienen otro origen que esta libre voluntad. A la inversa, toda obligación que no ha sido mutuamente consentida no tiene nada de contractual. Ahora bien, donde quiera que existe el contrato, se halla sometido a una reglamentación que es obra de la sociedad y no de los particulares, y que cada vez se hace más voluminosa y más complicada.

No cabe duda de que los contratantes pueden ponerse de acuerdo para derogar en ciertos puntos las disposiciones de la ley. Pero, en primer lugar, sus derechos a este respecto no son ilimitados. Por ejemplo, el convenio entre las partes no puede hacer que sea válido un contrato que no satisfaga las condiciones de validez exigidas por la ley. No cabe duda de que, en la inmensa mayoría de los casos, el contrato no se halla ahora sometido a formas determinadas; es preciso también no olvidar que siempre hay en nuestros códigos contratos solemnes. Pero, si, en general, la ley no tiene ya las exigencias formalistas de antes, somete el contrato a obligaciones de otro género. Niega toda validez a las obligaciones contraídas por un incapaz, o que no tienen objeto, o cuya causa es ilícita, o que proceden de persona que no puede vender, o que se refieren a cosa que no puede ser vendida. Entre las obligaciones que hace derivar de los diversos contratos, las hay que no pueden cambiarse por otra estipulación. Así, el vendedor no puede faltar a la obligación de garantizar al comprador contra toda evicción que resulte de un hecho que le es personal (art. 1628), ni a la de restituir el precio en caso de evicción, cualquiera que fuere el origen, como el comprador no hubiere conocido el peligro (artículo 1629), ni a la de explicar claramente a qué se compromete (art. 1602). De igual manera, en una cierta medida al menos, no se le puede dispensar de la garantía contra vicios ocultos (arts. 1641 y 1643), sobre todo si los hubiere conocido. Si se trata de inmuebles, es el comprador el que tiene el deber de no aprovecharse de la situación para imponer un precio muy por debajo del valor real de la cosa (art. 1674), etc. Por otra parte, todo lo que concierne a la prueba, a la naturaleza de las acciones a que da derecho el contrato, a los plazos dentro de los cuales deben aquéllas intentarse, hállase en absoluto sustraído a las transacciones individuales.

---

necesaria para que pudiera en seguida devenir un órgano de la sociedad, pues un órgano es una parte individualizada de la misma.

En otros casos la acción social no se manifiesta sólo por la negativa a reconocer un contrato celebrado violando la ley, sino por una intervención positiva. Así, el juez puede, sean cuales fueren los términos del convenio, conceder en ciertas circunstancias un plazo al deudor (arts. 1184, 1244, 1655, 1900), o bien obligar al que pide prestado a restituir al prestador su cosa antes del término convenido, si este último tuviere de ella urgente necesidad (art. 1189). Pero lo que todavía muestra mejor que los contratos dan origen a obligaciones que no han sido contratadas es que «obligan, no sólo a lo que en ellos se expresa, sino también a todas las consecuencias que la equidad, la costumbre o la ley reconozcan en la obligación, dada su naturaleza» (art. 1135). En virtud de este principio, deben suplirse en el contrato «las cláusulas que son en él costumbre aun cuando no estén expresadas» (art. 1160).

Mas, aun cuando la acción social no se manifieste bajo esta forma expresa, no deja de ser real. En efecto, esta posibilidad de derogar la ley, que parece reducir el derecho contractual al papel de sustituto eventual de los contratos propiamente dichos, es, en la generalidad de los casos, puramente teórica. Para convencerse de ello, basta con representarse en qué consiste.

Sin duda que, cuando los hombres se unen por el contrato, es que, a consecuencia de la división del trabajo, simple o compleja, tienen necesidad los unos de los otros. Mas, para que cooperen armónicamente, no basta que entren en relación ni que incluso sientan el estado de mutua dependencia en que se encuentran. Es preciso también que las condiciones de esta cooperación se fijen para toda la duración de las relaciones. Es preciso que los derechos y los deberes de cada uno sean definidos, no sólo en vista de la situación tal como se presenta en el momento en que se anuda el contrato, sino en previsión de las circunstancias que pueden producirse y modificarla. De otra manera, surgirían a cada instante conflictos y nuevos choques. Es preciso no olvidar, en efecto, que, si la división del trabajo hace solidarios los intereses, no los confunde: los deja distintos y rivales. De igual manera que en el interior del organismo individual cada órgano se halla en antagonismo con los demás, si bien cooperando con ellos, cada parte contratante, aun cuando necesitando de la otra, busca obtener con el menor gasto aquello de que necesita, es decir, adquirir la mayor cantidad de derecho posible a cambio de la menor cantidad de obligaciones.

Es, pues, necesario que la distribución entre unos y otros sea predeterminada y, sin embargo, no es posible hacerla con arreglo a un plan preconcebido. Nada hay en la naturaleza de las cosas de donde pueda deducirse que las obligaciones de una o de la otra parte deban ir hasta tal

límite más bien que hasta tal otro. Pero toda determinación de ese género no puede resultar más que de un compromiso; es un término medio entre la rivalidad de los intereses en presencia y su solidaridad. Es una posición de equilibrio que no puede encontrarse sino después de tanteos más o menos laboriosos. Ahora bien, no ofrece duda de que no podemos ni recomenzar esos tanteos ni restaurar con nuevos esfuerzos este equilibrio tantas veces como nos comprometamos en alguna relación contractual. Todo nos falta para eso. No es en el momento en que las dificultades surgen cuando es preciso resolverlas y, sin embargo, no podemos ni prever la variedad de circunstancias posibles a través de las cuales se desenvolverá nuestro contrato, ni fijar por adelantado, con ayuda de un simple cálculo mental, cuáles serán, en cada caso, los derechos y deberes de cada uno, salvo en materias de las que tenemos una práctica particular. Por otra parte, las condiciones materiales de la vida se oponen a que puedan repetirse tales operaciones, pues, a cada instante, y con frecuencia de improviso, nos encontramos anudando lazos de ese género, bien al comprar alguna cosa o al venderla, o porque viajamos, o porque contratamos servicios o nos instalamos en un hotel, etc. La mayor parte de nuestras relaciones con otro son de naturaleza contractual. Si fuera, pues, preciso iniciar cada vez de nuevo las luchas con las necesarias conversaciones para establecer bien todas las condiciones del acuerdo en el presente y en lo porvenir, nos hallaríamos inmovilizados. Por todas estas razones, si no estamos ligados más que por los términos de nuestros contratos tal como han sido discutidos, resultaría sólo una solidaridad precaria.

Mas ahí está el derecho contractual, que fija las consecuencias jurídicas de los actos que no hemos determinado. Señala las condiciones normales del equilibrio, tal como se han ido desprendiendo de sí mismas, poco a poco, en el término medio de los casos. Resumen de experiencias numerosas y variadas, lo que individualmente no podemos prever nosotros está en ellas previsto, lo que no podemos regular está en ellas reglamentado, y esta reglamentación se nos impone, aunque no sea obra nuestra, sino obra de la sociedad y de la tradición. Nos somete a obligaciones que no hemos contratado en el sentido exacto de la palabra, porque no hemos pensado en ellas, ni a veces siquiera conocido por adelantado. No cabe duda de que el acto inicial es siempre contractual; pero hay consecuencias, incluso inmediatas, que desbordan más o menos los cuadros del contrato. Cooperamos porque hemos querido, mas nuestra cooperación voluntaria nos crea deberes que no habíamos solicitado.

Desde este punto de vista, el derecho de contratación aparece bajo un aspecto muy diferente. No se trata ya simplemente de un comple-

mento útil de convenios particulares: es la norma fundamental. Imponiéndose a nosotros con la autoridad de la experiencia tradicional, constituye la base de nuestras relaciones contractuales. No podemos apartarnos de él sino en forma parcial y accidental. La ley nos confiere derechos y nos somete a deberes, como consecuencia de semejante acto de nuestra voluntad. Podemos, en ciertos casos, abandonar a los unos o librarnos de los otros. Unos y otros integran el tipo normal de derechos y deberes que la circunstancia supone, y es preciso un acto expreso para modificar ésta. Las modificaciones son también relativamente raras; en principio es la regla la que se aplica; las innovaciones son excepcionales. El derecho contractual ejerce, pues, sobre nosotros una acción reguladora de la mayor importancia, puesto que predetermina lo que debemos hacer y lo que debemos exigir. Es una ley que puede cambiarse sólo con el consentimiento de las partes; pero, mientras no se la derogue o reemplace, conserva toda su autoridad y, por otra parte, no podemos realizar acto de legislador sino de una manera muy intermitente. No hay, pues, más que una diferencia de graduación entre la ley que regula las obligaciones que engendra el contrato y las que fijan los demás deberes de los ciudadanos.

Finalmente, fuera de esta presión organizada y definida que ejerce el derecho, existe otra que procede de las costumbres. En la forma como concertamos nuestros contratos y los ejecutamos, nos vemos obligados a prestar nuestra conformidad a reglas que no son menos imperativas por el hecho de no hallarse sancionadas directa ni indirectamente en código alguno. Existen obligaciones profesionales, puramente morales, y que son, sin embargo, muy estrictas. Manifiéstanse, sobre todo, en las llamadas profesiones liberales y, si quizá son menos numerosas entre las otras, hay motivo para preguntarse, como luego veremos, si no será ello efecto de un estado morboso. Ahora bien, si esta acción es más difusa que la precedente, es, no obstante, tan social; por otra parte, es, necesariamente, tanto más extensa cuanto más se han desenvuelto las relaciones contractuales, pues se diversifica como los contratos.

En resumen, pues, el contrato no se basta a sí mismo, pero no es posible sino gracias a una reglamentación del contrato que es de origen social. La implica, en primer lugar, porque su función es mucho menos la de crear reglas nuevas que la de diversificar en los casos particulares las reglas generales preestablecidas; en segundo lugar, porque no tiene ni puede tener el poder de ligar sino bajo ciertas condiciones que es necesario definir. Si, en principio, la sociedad le presta una fuerza obligatoria, es porque, en general, el acuerdo de las voluntades particulares basta para asegurar, con las reservas antes indicadas, el concurso armónico de las

funciones sociales difusas. Pero, si va contra su finalidad, si es de naturaleza como para perturbar el funcionamiento regular de los órganos, si, como se dice, no es justo, es necesario que, al estar desprovisto de todo valor social, sea también destituido de toda autoridad. El papel de la sociedad no deberá, pues, en caso alguno, reducirse a hacer ejecutar pasivamente los contratos; le corresponde también determinar en qué condiciones son ejecutorios y, si hay motivo para ello, restituirlos a su forma normal. El acuerdo de las partes no puede hacer que sea justa una cláusula que, por sí misma, no lo es, y existen reglas de justicia cuya violación debe prevenir la justicia social, incluso aun cuando hubieren sido consentidas por los interesados.

Es, pues, necesaria una reglamentación cuyos límites no pueden trazarse por adelantado. El contrato, dice Spencer, tiene por objeto asegurar al trabajador la equivalencia al gasto que le ha causado su trabajo[220]. Si tal es, verdaderamente, la función del contrato, no podrá jamás satisfacerla, sino a condición de hallarse reglamentado con mucha mayor minucia que hoy día lo está; sería un verdadero milagro que se bastara por sí solo a producir con exactitud dicha equivalencia. De hecho, tan pronto la ganancia sobrepasa al gasto como éste sobrepasa a aquélla, y la desproporción es con frecuencia escandalosa. Pero, responde a esto toda una escuela, si las ganancias son muy bajas, la función será abandonada por algunos; si son muy elevadas, la buscarán y la concurrencia disminuirá los beneficios. Olvídase que toda una parte de la población no puede abandonar de cualquier manera su función, porque ninguna otra le es accesible. Incluso aquellos que tienen, además, la libertad de sus movimientos no pueden volver a tomarla inmediatamente; tales revoluciones son siempre largas de realizar. Mientras tanto, contratos injustos, antisociales por definición, han sido ejecutados con el concurso de la sociedad y, cuando el equilibrio se ha restablecido sobre un punto, no hay razón para que no se rompiera por otro.

No hay necesidad de demostrar que esta intervención, bajo sus diferentes formas, es de naturaleza eminentemente positiva, puesto que tiene por efecto determinar la manera como debemos cooperar. Verdad es que no es ella la que da el impulso a las funciones que concurren; mas, una vez el concurso comenzado, lo regula. Desde que realizamos un primer acto de cooperación, estamos comprometidos y la acción reguladora de la sociedad se ejerce sobre nosotros. Si Spencer la ha calificado de

---

[220] *Bases de la morale évolutionniste,* págs. 124 y sigs.

negativa, es que, para él, el contrato consiste únicamente en el cambio. Pero, incluso desde ese punto de vista, la expresión que emplea no es exacta. Sin duda que cuando, después de haber adquirido un objeto o haberme aprovechado de un servicio, me niego a suministrar el equivalente convenido, le cojo a otro lo que le pertenece, y cabe decir que la sociedad, al obligarme a mantener mi promesa, no hace sino prevenir una lesión, una agresión indirecta. Mas, si he prometido simplemente un servicio sin haber antes recibido la remuneración, no por eso estoy menos obligado de cumplir mi compromiso; sin embargo, en ese caso, no me enriquezco a costa de otro: me niego tan sólo a serle útil. Además, el cambio, según hemos visto, no es todo el contrato; hay también la buena armonía de las funciones concurrentes. No están éstas sólo en contacto durante el corto instante en que las cosas pasan de una mano a otra, sino que surgen también necesariamente relaciones más extensas, en el transcurso de las cuales importa no se perturbe su solidaridad.

Incluso las comparaciones biológicas sobre las cuales con gusto apoya Spencer su teoría del contrato libre constituyen más bien la refutación. Compara, como nosotros hemos hecho, las funciones económicas a la vida visceral del organismo individual, y hace notar que no depende esta última directamente del sistema cerebroespinal, sino de un aparato especial cuyas principales ramas forman el gran simpático y el neumogástrico. Mas, si de esta comparación pudiera inducirse, con alguna verosimilitud, que las funciones económicas no son de naturaleza como para colocarlas bajo la influencia inmediata del cerebro social, no se deduce de esto que puedan estar libres de toda influencia reguladora, pues, si el gran simpático es, en cierta medida, independiente del cerebro, domina los movimientos de las vísceras en la misma forma que el cerebro los de los músculos. Si, por consiguiente, hay en la sociedad un aparato del mismo género, debe existir sobre los órganos que le están sometidos una acción análoga.

La que corresponde, según Spencer, es ese cambio de informaciones que sin cesar se realiza de un lugar a otro ante la ley de la oferta y la demanda, y que, por consiguiente, detiene o estimula la producción[221]. Pero nada hay en ella que asemeje a una acción reguladora. Transmitir una noticia no es igual que ordenar movimientos. Esta función es, sin duda, la de los nervios aferentes, pero nada tiene de común con la de los ganglios nerviosos; ahora bien, son estos últimos los que ejercen el dominio de que acabamos de hablar. Interpuestos en el trayecto de las sensa-

---

[221] *Essais de morale,* pág. 187.

ciones, sólo por su mediación es como éstas pueden reflejarse en movimientos. Muy posiblemente se vería, si estuvieran más avanzados los estudios, que su función, sean centrales o no, es asegurar el concurso armónico de las funciones que gobiernan, concurso armónico que se desorganizaría a cada instante si tuviera que variar a cada variación de las impresiones excitadoras. El gran simpático social debe comprender, pues, aparte un sistema de vías de transmisión, órganos verdaderamente reguladores; que, encargados de combinar los actos intestinales, como el ganglio cerebral combina dos actos externos, tengan el poder o bien de detener las excitaciones, o de amplificarlas, o de moderarlas con arreglo a las necesidades.

Esta comparación induce incluso a pensar que la acción reguladora a que actualmente está sometida la vida económica no es la que normalmente debería ser. No cabe duda de que nula no lo es, según acabamos de demostrar. Pero, o bien es difusa, o bien emana directamente del Estado. Difícilmente se encontrarán en nuestras sociedades contemporáneas centros reguladores análogos a los ganglios del gran simpático. Con seguridad no merecería detener la atención si tal duda no tuviera por base más que esa falta de simetría entre el individuo y la sociedad. Mas es preciso no olvidar que hasta tiempos muy recientes existían esos órganos intermediarios: eran los gremios de oficios. No tenemos por qué discutir aquí sus ventajas e inconvenientes. Además, semejantes discusiones son difícilmente objetivas, pues no podemos, en manera alguna, resolver esas cuestiones de utilidad práctica sino con arreglo a nuestros sentimientos personales. Mas por lo mismo que una institución ha sido necesaria durante siglos a las sociedades, parece poco probable que éstas, bruscamente, se hayan encontrado en situación de prescindir de ella. Sin duda que han cambiado, pero es legítimo presumir *a priori* que los cambios por los que han pasado reclamaban menos una destrucción radical de esa organización que una transformación. En todo caso, hace todavía muy poco tiempo que viven en tales condiciones para que quepa decidir si este estado es normal y definitivo o simplemente accidental y mórbido. El malestar incluso que se deja sentir desde esa época en esta esfera de la vida social no parece prejuzgar una respuesta favorable. Encontraremos en este trabajo otros hechos que confirman dicha presunción[222].

---

[222] Véase lib. III, cap. I. Véase, sobre todo, el prefacio en el cual nos expresamos más explícitamente sobre el particular.

III

Está, finalmente, el derecho administrativo. Llamamos tal al conjunto de reglas que determinan, primero, las funciones del órgano central y sus relaciones; en seguida, las de los órganos que se hallan inmediatamente subordinados al precedente, sus relaciones unos con otros, con los primeros y con las funciones difusas de la sociedad. Si continuamos tomando a la biología su lenguaje, que, por ser metafórico, no es menos cómodo, diremos que reglamenta la manera como funciona el sistema cerebroespinal del organismo social. Es ese sistema el que, en lengua corriente, se designa bajo el nombre de Estado.

Que la acción social que bajo esta forma se expresa sea de naturaleza positiva nadie lo discute. En efecto, tiene por objeto fijar la manera como deben cooperar esas funciones especiales. Incluso, en ciertos aspectos, impone la cooperación, pues esos diversos órganos no pueden mantenerse sino mediante contribuciones exigidas imperativamente a cada ciudadano. Pero, según Spencer, este aparato regulador iría retrocediendo a medida que el tipo industrial se disgrega del tipo militar y, finalmente, las funciones del Estado serían destinadas a reducirse a la administración de justicia.

Sólo que las razones alegadas en apoyo de esta proposición son de una notoria pobreza. Spencer cree haber podido deducir esta ley general del desenvolvimiento histórico después de una breve comparación entre Inglaterra y Francia y entre la Inglaterra de antes y la de ahora[223]. Sin embargo, las condiciones de la prueba no son diferentes en sociología que en las demás ciencias. Demostrar una hipótesis no es comprobar que explique bastante bien ciertos hechos traídos a colación sino establecer experiencias metódicas. Es hacer ver que los fenómenos entre los cuales se establece una relación, o bien concuerdan universalmente, o bien no subsisten los unos sin los otros, o varían en el mismo sentido y en la misma relación. Mas algunos ejemplos expuestos sin orden no constituyen una demostración.

Pero, además, esos hechos, tomados en sí mismos, no demuestran nada en el caso concreto, pues todo lo que prueban es que el lugar que ocupa el individuo se hace más grande y el poder de Gobierno *menos absoluto.* Mas no hay contradicción alguna en que aumente la esfera de la acción individual al mismo tiempo que la del Estado, en que las fun-

---

[223] *Sociol.,* III, págs. 822-834.

ciones que no están inmediatamente colocadas bajo la dependencia del aparato regulador central se desenvuelvan al mismo tiempo que este último. Por otra parte, un poder puede ser a la vez absoluto y muy simple. Nada menos complejo que el Gobierno despótico de un jefe bárbaro; las funciones que cumple son rudimentarias y poco numerosas. Y es que el órgano director de la vida social puede haberse absorbido toda esta, por así decir, sin por eso hallarse muy desenvuelto, si la vida social misma no se encuentra muy desarrollada. Tiene sólo sobre el resto de la sociedad una supremacía excepcional, porque nada hay en estado de contenerla ni de neutralizarla. Pero puede muy bien ocurrir que adquiera más volumen al mismo tiempo que otros órganos se forman y la contrapesan. Basta para esto que el volumen total del organismo haya, él mismo, aumentado. Sin duda que la acción que ejerce en esas condiciones no es ya de la misma naturaleza, mas los puntos sobre los cuales se ejerce se han multiplicado y, si es menos violenta, no deja por eso de imponerse con igual formalidad. Los hechos de desobediencia a las órdenes de la autoridad no se tratan ya como sacrilegios, ni, por consiguiente, se reprimen con el mismo lujo de severidad; pero tampoco son tolerados, y esas órdenes son más numerosas y se refieren a asuntos más diversos. Ahora bien, la cuestión que se plantea es saber, no si la potencia coercitiva de que dispone ese mecanismo regulador es más o menos intensa, sino si ese mecanismo mismo se ha hecho más o menos voluminoso.

Una vez así formulado el problema, la solución no debería ofrecer duda. La historia muestra, en efecto, que, de una manera regular, el derecho administrativo se halla más desenvuelto, cuanto a tipo más elevado pertenecen las sociedades; por el contrario, cuanto más nos remontamos a los orígenes, más rudimentario es. El Estado que, a juicio de Spencer, constituye un ideal, es, en realidad, la forma primitiva del Estado. En efecto, las únicas funciones que normalmente le corresponden, según el filósofo inglés, son las de la justicia y las de la guerra, en la medida, al menos, en que la guerra es necesaria. Ahora bien, en las sociedades inferiores, no tiene, efectivamente, otra función. Sin duda que esas funciones no son en ellas tan extensas como actualmente, pero no por eso dejan de ser tales funciones. Toda esa intervención tiránica que Spencer señala no es más que una de las maneras de ejercer el poder judicial. Reprimiendo los atentados contra la religión, contra la etiqueta, contra las tradiciones de toda especie, el Estado desempeña las mismas funciones que nuestros actuales jueces cuando protegen la vida o la propiedad de los individuos, Por el contrario, esas atribuciones se hacen cada vez más numerosas y variadas, a medida que uno se aproxima a los tipos sociales superiores. El órgano mismo de la justicia, que en un principio es muy

sencillo, se va diferenciando cada vez más; se forman distintos tribunales, se constituyen diversas magistraturas, la función respectiva de unos y otras se determina, así como sus relaciones. Una multitud de funciones que se hallaban difusas se concentran. El cuidado de velar por la educación de la juventud, de proteger la salud general, de presidir el funcionamiento de la asistencia pública, de administrar las vías de transporte y comunicación, entran poco a poco en la esfera de acción del órgano central. Por consiguiente, éste se desenvuelve y al mismo tiempo extiende progresivamente sobre la superficie del territorio una red cada vez más tupida y compleja de ramificaciones que sustituyen a los órganos locales preexistentes o se los asimilan. Servicios estadísticos le tienen al corriente de todo cuanto pasa en las profundidades del organismo. El mecanismo de relaciones internacionales, quiero decir, la diplomacia, toma también proporciones cada vez más considerables. A medida que se forman las instituciones que, como los grandes establecimientos de crédito, tienen, por sus dimensiones y por la multiplicidad de funciones que les son solidarias, un interés general, el Estado ejerce sobre ellas una influencia moderadora. En fin, incluso el mecanismo militar, cuya regresión anuncia Spencer, parece, por el contrario, desenvolverse y centralizarse de una manera ininterrumpida.

Esta evolución resalta con tal evidencia las enseñanzas de la historia, que no creemos necesario entrar en más detalles para demostrarla. Compárense las tribus destituidas de toda autoridad central a las tribus centralizadas, éstas a la ciudad, la ciudad a las sociedades feudales, las sociedades feudales a las sociedades actuales, y se seguirán paso a paso las etapas principales del desenvolvimiento cuya marcha general acabamos de trazar. Es, pues, contrario a todo método considerar las dimensiones actuales del órgano gubernamental como un hecho mórbido, debido a un concurso de circunstancias accidentales. Todo nos obliga a ver en ello un fenómeno normal que corresponde a la estructura misma de las sociedades superiores, puesto que progresa de una manera regular y continua a medida que las sociedades se aproximan a ese tipo.

Cabe incluso demostrar, al menos a grandes rasgos, hasta qué punto es resultado de los mismos progresos de la división del trabajo y de la transformación que tiene por efecto hacer pasar a las sociedades del tipo segmentario al tipo organizado.

En cambio, cada segmento posee su vida particular, forma una pequeña sociedad dentro de la grande y tiene, por consiguiente, sus órganos reguladores propios, lo mismo que aquélla. Pero su vitalidad necesariamente es proporcional a la intensidad de esa vida local; no pueden dejar, pues, de debilitarse cuando ella misma se debilita. Ahora bien, sa-

bemos que este debilitamiento se produce con la desaparición progresiva de la organización segmentaria. El órgano central, al encontrar delante de sí menos resistencia, puesto que las fuerzas que la contenían han perdido su energía, se desenvuelve y atrae hacia él esas funciones, semejantes a las que ejerce pero que no pueden ya ser tenidas por los que las poseían hasta entonces. Esos órganos locales, en lugar de conservar su individualidad y de permanecer difusos, vienen, pues, a fundirse en el aparato central, que, por consiguiente, se engrosa, y ocurre esto tanto más cuanto más amplia es la sociedad y más completa la fusión; es decir, que es tanto más voluminoso cuanto de más elevada especie son las sociedades.

Prodúcese tal fenómeno con una necesidad mecánica y, además, es útil, pues corresponde a un nuevo estado de cosas. En la medida en que la sociedad cesa de estar formada por una repetición de segmentos similares, el mecanismo regulador mismo debe cesar de estar formado por una repetición de órganos segmentarios autónomos. Sin embargo, no queremos nosotros decir que, normalmente, el Estado absorba en él a lodos los órganos reguladores de la sociedad, sean cuales fueren, sino tan sólo a aquellos que son de igual naturaleza a los suyos, es decir, que presiden la vida general. En cuanto a aquellos otros que rigen funciones especiales, como las económicas, están fuera de su esfera de atracción. Puede, sin duda, producirse entre ellos una coalescencia del mismo género pero no entre ellos y el Estado o, al menos, si están sometidos a la acción de los centros superiores, permanecen distintos. En los vertebrados, el sistema cerebroespinal hállase muy desenvuelto, tiene influencia sobre el gran simpático, pero deja a este último una amplia autonomía.

En segundo lugar, mientras la sociedad se halla constituida de segmentos, lo que en uno de ellos se produce tiene tantas menos probabilidades de producir un eco en los otros cuanto más fuerte es la organización segmentaria. El sistema alveolar préstase, naturalmente, a la localización de los acontecimientos sociales y de sus consecuencias. Por eso, en una colonia de pólipos, uno de los individuos puede hallarse enfermo sin que los otros se resientan. No ocurre lo mismo cuando la sociedad está compuesta de un sistema de órganos. A consecuencia de su mutua dependencia, lo que afecta al uno afecta a los otros, y así todo cambio un poco grave adquiere un interés general.

Esta generalización encuéntrase además facilitada por otras dos circunstancias. Cuanto más se divide el trabajo, menos partes distintas comprende cada órgano social. A medida que la gran industria sustituye a la pequeña, el número de empresas diferentes disminuye; tiene cada una más importancia relativa porque representa una mayor fracción del todo; cuanto en éstas se produzca tiene, pues, repercusiones sociales mu-

cho más amplias. El cierre de un pequeño taller sólo causa perturbaciones muy limitadas, que no se sienten más allá de un pequeño círculo; la quiebra de una gran sociedad industrial es, por el contrario, una perturbación pública. Por otra parte, como el progreso de la división del trabajo determina una mayor concentración de la masa social, hay entre las diferentes partes de un mismo tejido, de un mismo órgano y de un mismo mecanismo, un contacto más íntimo que hace más fáciles los fenómenos de contagio. El movimiento que nace en un punto rápidamente se comunica a los demás; no hay más que ver, por ejemplo, con qué velocidad se generaliza hoy día una huelga dentro de un mismo grupo profesional. Ahora bien, una perturbación de una cierta generalidad no puede producirse sin repercutir en los centros superiores. Éstos, al ser afectados dolorosamente, necesitan intervenir, y esta intervención es tanto más frecuente cuanto más elevado es el tipo social. Mas es preciso para eso que se hallen organizados en consecuencia; es preciso que extiendan en todos los sentidos sus ramificaciones, en forma que se puedan encontrar en relación con las diferentes regiones del organismo, en forma también que puedan mantener en una dependencia más inmediata a ciertos órganos cuyo juego podría, en ocasiones, tener repercusiones excepcionalmente graves. En una palabra, al hacerse más numerosas y más complejas sus funciones, es necesario que el órgano que les sirve de sustrato se desenvuelva, así como el conjunto de reglas jurídicas que las determinan.

Al reproche, que con frecuencia se le ha hecho, de contradecir su propia doctrina, al admitir que el desenvolvimiento de los centros superiores se hace en sentido inverso en las sociedades y en los organismos, Spencer responde que esas diferentes variaciones del órgano obedecen a variaciones correspondientes de la función. Según él, la función del sistema cerebroespinal sería, esencialmente, la de regular las relaciones del individuo con el exterior, combinar los movimientos, bien para apoderarse de la presa, o bien para escapar del enemigo[224]. La organización de ataque y de defensa es, naturalmente, muy voluminosa en los organismos más elevados, donde esas relaciones exteriores hállanse muy desenvueltas. Así ocurre con las sociedades militares, que viven en estado de hostilidad crónica con sus vecinos. Por el contrario, entre los pueblos industriales la guerra es la excepción; los intereses sociales son, principalmente, de orden interior; la organización reguladora externa, no teniendo ya razón de ser, necesariamente, pues, se reduce.

---

[224] *Essais de morale,* pág. 179.

Mas esta explicación descansa en un doble error.

En primer lugar, todo organismo, tenga o no instintos de presa, vive en un medio en el cual mantiene relaciones tanto más numerosas cuanto más complejo es. Si disminuyen, pues, las relaciones de hostilidad a medida que las sociedades devienen más pacíficas, se reemplazan por otras. Los pueblos industriales sostienen un comercio mutuo, desenvuelto de muy distinta manera al que sostienen entre sí los pueblos inferiores, por belicosos que ellos sean. Hablamos, no del comercio que se establece directamente de unos individuos a otros, sino del que une a los cuerpos sociales entre sí. Toda sociedad tiene intereses generales que defender contra las otras, si no por vía de las armas, al menos por medio de negociaciones, de coaliciones, de tratados.

Además, no es verdad que el cerebro se limite a presidir las relaciones externas. No sólo parece que puede a veces modificar el estado de los órganos por conductos completamente internos, sino que, aun cuando es desde fuera desde donde actúa, es sobre el interior sobre donde ejerce su acción. En efecto, incluso las vísceras más intestinales no pueden funcionar sino con auxilio de materiales que vienen de fuera y, como dispone soberanamente de estos últimos, tiene por eso sobre todo el organismo una influencia constante. El estómago, se dice, no actúa por su orden; pero la presencia de los alimentos basta para excitar los movimientos peristálticos. Si los alimentos están presentes, es sólo porque el cerebro lo ha querido, y se hallan en la cantidad fijada por él y en la calidad que ha escogido. No es él quien ha ordenado los latidos del corazón, pero puede, mediante un tratamiento apropiado, retardarlos o acelerarlos. No hay tejido que no sufra alguna de las disciplinas que impone, y el imperio que así ejerce es tanto más extenso y profundo cuanto más elevado es el tipo del animal. Y es que, en efecto, su verdadero papel es el de presidir, no tan sólo las relaciones del exterior, sino el conjunto de la vida: esta función es tanto más compleja cuanto más rica y concentrada es la vida misma. Lo mismo ocurre con las sociedades. El que los pueblos sean más o menos pacíficos no hace que el órgano de Gobierno sea más o menos importante; pero crece a medida que, como consecuencia de los progresos de la división del trabajo, las sociedades comprenden más órganos diferentes más íntimamente solidarios unos de otros.

IV

Las siguientes proposiciones resumen esta primera parte de nuestro trabajo:

La vida social mana de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social. En el primer caso el individuo es socializado, porque, no teniendo individualidad propia, se confunde, así como sus semejantes, en el seno de un mismo tipo colectivo; en el segundo porque, aun teniendo una fisonomía y una actividad personales que lo distinguen de los demás, depende de ellos en la misma medida en que se distingue y, por consiguiente, de la sociedad que de su unión resulta.

La semejanza de las conciencias da nacimiento a reglas jurídicas que, bajo la amenaza de medidas represivas, imponen a todo el mundo creencias prácticas uniformes; cuanto más pronunciada es, más completamente se confunde la vida social con la vida religiosa y más cercanas se encuentran al comunismo las instituciones económicas.

La división del trabajo da origen a reglas jurídicas que determinan la naturaleza y las relaciones de las funciones divididas, pero cuya violación no supone más que medias reparadoras sin carácter expiatorio.

Cada uno de esos cuerpos de reglas jurídicas hállase, además, acompañado de un cuerpo de reglas puramente morales. Allí donde el derecho penal es muy voluminoso, la moral común se encuentra muy extendida, es decir, que existe una multitud de prácticas colectivas colocadas bajo la salvaguarda de la opinión pública. Allí donde el derecho restitutivo se encuentra muy desenvuelto, hay para cada profesión una moral profesional. Dentro de un mismo grupo de trabajadores existe una opinión, difundida por toda la extensión de este agregado restringido, y que, sin que se encuentre provista de sanciones legales, hácese, sin embargo, obedecer. Hay usos y costumbres comunes para una misma clase de funcionarios, y que no puede cada uno de ellos infringir sin incurrir en censura de la corporación[225]. Sin embargo, esta moral se distingue de la precedente por diferencias análogas a las que separan las dos especies correspondientes de derechos. Hállase, en efecto, localizada en una región limitada de la sociedad; además, el carácter represivo de las sanciones que a ella están ligadas es sensiblemente menos acentuado. Las faltas profesionales determinan un movimiento de reprobación mucho más débil que los atentados contra la moral pública.

Sin embargo, las reglas de la moral y del derecho profesionales son imperativas como las otras. Obligan al individuo a obrar en vista de fines que no le son propios, a hacer concesiones, a consentir compromisos, a

---

[225] Esta censura, por lo demás, como toda pena moral, se traduce en movimientos externos (penas disciplinarias, separación de empleados, pérdida de relaciones, etcétera).

tener en cuenta intereses superiores a los suyos. Por consiguiente, incluso allí donde la sociedad descansa de una manera más completa sobre la división del trabajo, no se resuelve en una polvareda de átomos yuxtapuestos, entre los cuales no pueden establecerse más que contactos exteriores y pasajeros. Hállanse los miembros unidos en ellas incluso por lazos que van bastante más allá de los momentos bien cortos en que el cambio tiene lugar. Cada una de las funciones que ejercen encuéntrase, de una manera constante, dependiente de las demás y forma con ellas un sistema solidario. Por consecuencia, de la naturaleza de la misión elegida derivan deberes permanentes. Por el hecho de cumplir tal función doméstica o social hallámonos cogidos en una red de obligaciones de las que no tenemos derecho a librarnos. Existe, sobre todo, un órgano frente al cual nuestro estado de dependencia va siempre en aumento: el Estado. Los puntos a través de los cuales estamos en contacto con él se multiplican, así como las ocasiones en que tiene por obligación llamarnos al sentimiento de la solidaridad común.

Por eso el altruismo no está destinado a devenir, como Spencer quiere, una especie de ornamento agradable de nuestra vida social; pero constituirá siempre la base fundamental. ¿Cómo, en efecto, podríamos nosotros jamás pasarnos sin él? Los hombres no pueden vivir juntos sin entenderse y, por consiguiente, sin sacrificarse mutuamente, sin ligarse unos a otros de una manera fuerte y duradera. Toda sociedad es una sociedad moral. En cierto sentido, esa característica hállase incluso más pronunciada en las sociedades organizadas. Como el individuo no se basta, recibe de la sociedad cuanto le es necesario, y para ella es para quien trabaja. Fómase así un sentimiento muy fuerte del estado de dependencia en que se encuentra se habitúa a estimarse en su justo valor, es decir, a no mirarse sino como la parte del todo el órgano de un organismo Tales sentimientos son de naturaleza capaz de inspirar, no sólo esos sacrificios diarios que aseguran el desenvolvimiento regular de la vida social diaria, sino también, en ocasiones, actos de renunciamiento completo y de abnegación sin límite. Por su parte, la sociedad aprende a mirar a los miembros que la componen, no como cosas sobre las cuales tiene derechos, sino como cooperadores de los que no puede prescindir y frente a los cuales tiene deberes. Es, pues, equivocado oponer la sociedad que procede de la comunidad de creencias a aquella que tiene por base la cooperación, al no conceder a la primera más que un carácter moral, y no ver en la segunda más que una agrupación económica. En realidad, la cooperación también tiene su moralidad intrínseca. Sólo cabe la creencia, como veremos.

Libro segundo

LAS CAUSAS Y LAS CONDICIONES

Capítulo I

Los progresos de la división del trabajo y los de la felicidad

¿A qué causas se deben los progresos de la división del trabajo?

No debería, sin duda, ser problema encontrar una fórmula única que englobare todas las modalidades posibles de la división del trabajo. Una fórmula tal no existe. Cada caso particular depende de causas particulares que no pueden determinarse sino mediante un examen especial. El problema que nos planteamos es más reducido. Si se hace abstracción de las formas variadas que toma la división del trabajo según las condiciones de lugar y tiempo, queda ese hecho general de su desenvolvimiento regular a medida que se avanza en la historia. Ese hecho depende, ciertamente, de causas igualmente comprobadas que vamos a investigar.

Esta causa no debería consistir en una representación anticipada de los efectos que produce la división del trabajo contribuyendo a mantener el equilibrio de las sociedades. Sería ésa una repercusión demasiado lejana para que pudiera comprenderse por todo el mundo; la mayor parte de los espíritus no tienen de él conciencia alguna. En todo caso, no podría comenzar a ser sensible sino cuando la división del trabajo estuviera muy avanzada.

Según la teoría más extendida, no tiene otro origen que el deseo del hombre en aumentar sin cesar su felicidad. Sábese, en efecto, que, cuanto más se divide el trabajo, más se eleva el rendimiento. Los recursos que pone a nuestra disposición son más abundantes; son también de mejor calidad. La ciencia se hace mejor y más de prisa; las obras de arte son más numerosas y más refinadas, la industria produce más y los productos son más perfectos. Ahora bien, el hombre tiene necesidad de todas estas cosas; parece, pues, que deberá ser tanto más feliz cuantas más posea y, por consiguiente, que se encuentra por naturaleza incitado a buscarlas.

Hecha esta afirmación, fácilmente se explica la regularidad con la cual progresa la división del trabajo; basta, dicen, que un concurso de circunstancias, fácil de imaginar, haya advertido a los hombres de algunas de esas ventajas para que hayan buscado siempre la manera de extenderlas lo más posible, a fin de sacar todo el provecho imaginable. Progresaría, pues, bajo la influencia de causas exclusivamente individuales y psicológicas. Para elaborar la teoría, no sería necesario observar las sociedades y su estructura; el instinto más simple y más fundamental del corazón humano bastaría para darse cuenta. La necesidad de bienestar es la que impulsaría al individuo a especializarse más cada vez. Mas no cabe duda de que, como toda especialización supone la presencia simultánea de varios individuos y de su concurso, no sería posible sin una sociedad. Pero, en lugar de ser su causa determinante, la sociedad sólo sería el medio para realizarse, la materia necesaria a la organización del trabajo dividido. Sería incluso un efecto del fenómeno más que su causa. ¿No se repite sin cesar que es la necesidad de cooperación la que ha dado nacimiento a las sociedades? ¿Habríanse éstas, pues, formado para que el trabajo pudiera dividirse en vez de haberse dividido por razones sociales?

Esta explicación es clásica en economía política. Parece, por lo demás, tan sencilla y evidente que se la admite inconscientemente por una multitud de pensadores cuyas concepciones altera. Por eso es necesario examinarla antes de nada.

I

Nada menos demostrado que el pretendido axioma sobre el cual descansa.

No se puede asignar límite alguno racional a la potencia productiva del trabajo. Sin duda depende del estado de la técnica, de los capitales, etcétera. Pero esos obstáculos siempre son provisionales, como lo prueba la experiencia, y cada generación hace recular el límite en que se había detenido la generación precedente. Aun cuando llegare un día a un máximum que no pudiera rebasar —lo cual es una conjetura absolutamente gratuita—, es indudable, al menos, que, por el momento, tiene tras de sí un campo de desenvolvimiento inmenso. Si, pues, como se supone, la felicidad aumenta regularmente con ella, sería preciso también que pudiera aumentar indefinidamente o que los aumentos de que es susceptible fueran proporcionados a los precedentes. Si aumenta a medida que los excitantes agradables se hacen más numerosos y más intensos, sería muy natu-

ral que el hombre buscara producir más para gozar todavía más. Pero, en realidad, nuestro poder de felicidad es muy limitado.

En efecto, es una verdad, hoy generalmente reconocida, que el placer no acompaña ni a los estados de conciencia muy intensos, ni a los muy débiles. Hay dolor cuando la actividad funcional es insuficiente, peto una actividad excesiva produce los mismos efectos[1]. Ciertos fisiólogos creen incluso que el dolor está ligado a una vibración nerviosa excesivamente intensa[2]. El placer hállase, pues, situado entre esos dos extremos. Esta proposición, por lo demás, no es otra cosa que un corolario de la ley de Weber y de Fechner. Si la fórmula matemática que esos experimentadores han dado es de una exactitud discutible, hay un punto, al menos, que ha puesto fuera de duda, y es que las variaciones de intensidad por las cuales puede pasar una sensación están comprendidas entre dos límites. Si el excitante es muy débil, no se siente; si pasa de un cierto grado, los aumentos que recibe producen cada vez menos efecto hasta que cesan por completo de percibirse. Ahora bien, esta ley es igualmente verdad tratándose de esa cualidad de la sensación que se llama el placer. Incluso ha sido formulada para el placer y para el dolor mucho tiempo antes que lo fuera para los demás elementos de la sensación: Bernouilli la aplicó en seguida a los sentimientos más complejos, y Laplace, interpretándola en el mismo sentido, le dio la forma de una relación entre la fortuna física y la fortuna moral[3]. El campo de variaciones que puede recorrer la intensidad de un mismo placer es, pues, limitado.

Hay más. Si los estados de conciencia, cuya intensidad es moderada, son generalmente agradables, no presentan todos condiciones igualmente favorables a la producción del placer. Alrededor del límite inferior, los cambios por que pasa la actividad agradable son muy pequeños en valor absoluto para determinar sentimientos de placer de una gran energía. A la inversa, cuando se aproxima al punto de indiferencia, es decir, a su máximum, las magnitudes con que se aumenta tienen un valor relativamente débil. Un hombre que posee un pequeño capital no puede aumentarlo fácilmente en proporciones que basten para cambiar sensiblemente su condición. He aquí por qué las primeras economías llevan consigo tan poca alegría: son muy pequeñas para mejorar la situa-

---

[1] Spencer, *Psychologie,* I, 283. Wundt, *Psychologie physicologique,* I, capítulo X, párrafo I.

[2] Richet. Véase su artículo *Douleur* en el *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales.*

[3] Laplace, *Theorie analytique des probabilités,* París, 1847, págs. 187 y 432. Fechner, *Psychophysik,* I, 236.

ción. Las ventajas insignificantes que procuran no compensan las privaciones que han costado. Igualmente, un hombre cuya fortuna es excesiva no encuentra ya placer sino con beneficios excepcionales, pues calcula su importancia con vistas a lo que ya posee. Una cosa muy diferente ocurre con las fortunas medias. Aquí, la grandeza absoluta y la grandeza relativa de las variaciones se hallan en las mejores condiciones para que el placer se produzca, pues son con facilidad lo bastante importantes y, por consiguiente, no es necesario que sean extraordinarias para ser estimadas en lo que valen. El punto de arranque que sirve para medir su valor no está todavía lo bastante elevado para que resulte una fuerte depreciación. La intensidad de un excitante agradable no puede, pues, aumentarse *útilmente* sino entre límites todavía más aproximados de lo que dijimos en un principio, pues no produce todo su efecto sino en el intervalo que corresponde a la parte media de la actividad agradable. De uno y otro lado el placer existe todavía, pero no está en relación con la causa que le produce, mientras que, en esta zona atemperada, se gustan y aprecian las menores oscilaciones. Nada se pierde de la energía de la excitación que se convierte toda en placer[4].

Lo que acabamos de decir de la intensidad de cada irritante podría repetirse de su número. Cesan de ser agradables cuando son excesivos y poco numerosos, como cuando sobrepasan o no alcanzan un cierto grado de vivacidad. No sin razón la experiencia humana ve en el *aurea mediocritas* la condición de la felicidad.

Si, pues, la división del trabajo no hubiera realmente progresado más que para aumentar nuestra felicidad, tiempo hace que habría llegado a su límite extremo, así como la civilización que de ella resulta, y una y otra se habrían detenido. Porque, para colocar al hombre en estado de llevar esta existencia modesta, que es la más favorable al placer, no era necesario acumular indefinidamente excitantes de todas clases. Un desenvolvimiento moderado habría bastado para asegurar a los individuos toda la suma de goces de que son capaces. La humanidad habría llegado rápidamente a un estado estacionario del cual jamás habría salido. Es lo que ha ocurrido a los animales: la mayor parte no cambia ya desde hace siglos, porque ha llegado a ese estado de equilibrio.

Otras consideraciones conducen a la misma conclusión.

No se puede decir de una manera absoluta que todo estado agradable es útil, que el placer y la utilidad varían siempre en el mismo sentido

---

[4] Consúltese Wundt, loc. cit.

y en la misma relación. Sin embargo, un organismo que, en principio, se deleitara con cosas que le dañan, no podría evidentemente sostenerse. Se puede, pues, aceptar como una verdad muy corriente que el placer no está ligado a los estados nocivos, es decir, que, considerada en general, la felicidad coincide con el estado de salud. Únicamente los seres atacados de alguna perversión fisiológica o psicológica encuentran goce en los estados enfermizos. Ahora bien, la salud consiste en una actividad media. Implica, en efecto, un desenvolvimiento armónico de todas las funciones, y éstas no pueden desenvolverse armónicamente sino a condición de moderarse unas a otras, es decir, de contenerse mutuamente hasta unos ciertos límites, más allá de los cuales la enfermedad comienza y cesa el placer. En cuanto a un aumento simultáneo de todas las facultades, no es posible para un ser determinado sino en una medida muy restringida, que está señalada por el estado congenital del individuo.

De esta manera se comprende qué es lo que limita la felicidad humana: la constitución misma del hombre, tomado en cada momento de la historia. Dado su temperamento y el grado de desenvolvimiento físico y moral a que ha llegado, existe un máximum de felicidad como un máximum de actividad que no puede traspasar. La proposición por nadie se discute mientras no se trata más que del organismo: todo el mundo reconoce que las necesidades del cuerpo son limitadas y que, por consiguiente, el placer físico no puede aumentarse indefinidamente. Pero se dice que las funciones espirituales son una excepción.

> Nada de dolor para castigar y reprimir... los ímpetus más enérgicos de la abnegación y de la caridad, la apasionada y entusiasta investigación de lo verdadero y de lo bello. Satisface uno su hambre con una cantidad determinada de alimento; no satisface uno su razón con una cantidad determinada de saber[5].

Se olvida que la conciencia, como el organismo, es un sistema de funciones que se equilibran y que, además, está ligada a un sustrato orgánico de cuyo estado depende. Dícese que, si existe un grado de claridad que los ojos no pueden soportar, en cambio jamás hay bastante claridad para la razón. Sin embargo, un exceso de ciencia no puede adquirirse sino mediante un desenvolvimiento exagerado de los centros nerviosos superiores, el cual no se puede producir sin ir acompañado de trastornos dolorosos. Hay, pues, un límite *maxima* que no se puede re-

---

[5] Rabier, *Leçons de philosophie,* I, pág. 479.

basar impunemente y, como varía según el cerebro medio, era particularmente bajo en los comienzos de la humanidad; por consiguiente, fácilmente hubiera sido alcanzado. Además, el entendimiento no es más que una de nuestras facultades. No puede desarrollarse más allá de un cierto límite sino con detrimento de las facultades prácticas, debilitando los sentimientos, las creencias, los hábitos dentro de los que vivimos, y una ruptura tal de equilibrio no puede producirse sin malestar. Los sectarios de la religión más grosera encuentran, en la cosmogonía y filosofía rudimentarias que les han sido enseñadas, un placer que nosotros les quitaríamos, sin compensación posible, si consiguiéramos hacerles penetrar bruscamente en nuestras doctrinas científicas, por indiscutible que sea la superioridad. En cada momento de la historia y en la conciencia de cada individuo hay para las ideas claras, las opiniones reflexivas, en una palabra, para la ciencia, un lugar determinado fuera del cual no puede ella normalmente extenderse.

Lo mismo ocurre con la moralidad. Cada pueblo tiene su moral, que está determinada por las condiciones en que vive. No se le puede, pues, inculcar otra por elevada que sea, sin desorganizarla, y tales trastornos tienen que sentirse dolorosamente por los particulares. Pero la moral de cada sociedad, tomada en sí misma, ¿no supone un desenvolvimiento infinito de las virtudes que recomienda? De ninguna manera. Obrar moralmente es cumplir con su deber, y todo deber está definido. Está limitado por otros deberes; no puede uno darse a otro con exceso sin abandonarse a sí mismo; no puede uno desenvolver con exceso su personalidad sin caer en el egoísmo. Por otra parte, el conjunto de nuestros deberes está, él mismo, limitado por otras exigencias de nuestra naturaleza. Si es necesario que ciertas formas de la conducta se hallen sujetas a esta reglamentación imperativa característica de la moralidad, hay otras, por el contrario, que son por naturaleza refractarias y que, sin embargo, son esenciales. La moral no puede excederse en la regulación de las funciones industriales, comerciales, etcétera, sin paralizarlas y, sin embargo, son vitales; así, considerar la riqueza como inmoral no deja de ser un error menos funesto que el de ver en la riqueza el bien por excelencia. Puede haber excesos de moral, de los cuales, por lo demás, la moral es la primera en sufrir, pues, como tiene por objeto inmediato reglamentar nuestra vida temporal, no le es posible desviarnos sin agotar ella misma la materia a que se aplica.

Verdad es que la actividad estético-moral, por el hecho de no estar regulada, parece libre de todo freno y de toda limitación. Pero, en realidad, está estrechamente circunscrita por la actividad propiamente moral, ya que no puede rebasar una cierta medida sin detrimento de la moral. Si malgastamos con exceso nuestras fuerzas en lo superfluo, no queda de

ellas bastante para lo necesario. Cuando, en moral, el lugar que abarca la imaginación es muy grande, se abandonan necesariamente las ocupaciones obligatorias. Cualquier disciplina inclusive parece intolerable cuando se ha adquirido ya con exceso el hábito de obrar sin más reglas que aquellas que uno mismo se crea. Exceso de idealismo y de elevación moral hacen con frecuencia que el hombre no tenga ya gusto en cumplir sus deberes cotidianos.

Otro tanto se puede decir, en general, de cualquier actividad estética; no es sana, si no es moderada. La necesidad de jugar, de actuar sin un fin y por el placer de actuar no se puede desenvolver más allá de un cierto punto sin que se separe de la vida seria. Una sensibilidad artística excesiva es un fenómeno malsano que no puede generalizarse sin peligro para la sociedad. El límite más allá del cual el exceso comienza es, por lo demás, variable, según los pueblos o los medios sociales; comienza tanto más pronto cuanto que la sociedad está menos adelantada o el medio se halla menos cultivado. El labrador, si se halla en armonía con sus condiciones de existencia, está y debe estar cerrado a los placeres estéticos normales en una persona ilustrada, y lo mismo ocurre con el salvaje en relación con el civilizado.

Si así ocurre con el lujo del espíritu, con mayor razón sucederá con el lujo material. Hay, pues, una intensidad normal de todas nuestras necesidades, intelectuales, morales como físicas, que no puede sobrepasarse. En cada momento de la historia, nuestra sed de ciencia, de arte, de bienestar, hállase definida como nuestros apetitos, y todo lo que sobrepasa esa medida nos deja indiferentes o nos hace sufrir. He aquí lo que se olvida, más de lo que debiera, cuando se compara la felicidad de nuestros padres con la nuestra. Se razona como si todos nuestros placeres hubieran podido ser los suyos; entonces, soñando en todos esos refinamientos de la civilización de que gozamos y que no conocían, se siente uno inclinado a lamentar su suerte. Se olvida que no se hallaban en aptitud de gustarlos. Si, pues, tanto se han atormentado por aumentar el poder productivo del trabajo, no era por conquistar bienes que para ellos no tenían valor. Para apreciarlos les hubiera hecho falta adquirir gustos y hábitos que no tenían, es decir, cambiar su naturaleza.

Es, en efecto, lo que han hecho, como demuestra la historia de las transformaciones por las cuales la humanidad ha pasado. Para que la necesidad de una mayor felicidad pudiera tener en cuenta el desenvolvimiento de la división del trabajo, sería preciso, pues, que fuera también causa de los cambios que progresivamente se han realizado en la naturaleza humana, que los hombres se hubieran transformado con el fin de llegar a ser más felices.

Pero, suponiendo incluso que tales transformaciones hubieran finalmente llevado a ese resultado, es imposible que se hayan producido con ese fin y, por consiguiente, dependen de otra causa.

En efecto, un cambio de existencia, sea brusco o preparado, constituye siempre una crisis dolorosa, puesto que violenta instintos adquiridos que se resisten. Todo el pasado nos tira hacia atrás, a la vez que las más bellas perspectivas nos empujan hacia delante. Es una operación siempre laboriosa desarraigar las costumbres que el tiempo ha fijado y organizado en nosotros. Es posible que la vida sedentaria ofrezca más ocasiones de bienestar que la vida nómada; pero, cuando, desde siglos, no se ha llevado otra que esta última, se la abandona difícilmente. Así, por poco profundas que tales transformaciones resulten, una vida individual no basta para realizarlas. No es bastante una generación para deshacer la obra de generaciones, para poner a un hombre nuevo en el lugar del antiguo. En el estado actual de nuestras sociedades, el trabajo no es sólo útil, es necesario; todo el mundo lo siente, y mucho tiempo hace que esta necesidad se experimenta. Sin embargo, son todavía relativamente escasos los que encuentran su placer en un trabajo regular y persistente. Para la mayor parte de los hombres, es ésta todavía una virtud insoportable; la ociosidad de los tiempos primitivos no ha perdido para ellos sus antiguos atractivos. Esas metamorfosis cuestan, pues, mucho y durante mucho tiempo, sin que nada produzcan. Las generaciones que las inauguran no recogen los frutos, si los hay, porque vienen muy tardíos. Sólo tienen el trabajo. Por consiguiente, no es la obtención de una mayor dicha lo que la lleva a tales empresas.

Mas, realmente, ¿es verdad que la felicidad del individuo aumenta a medida que el hombre progresa? Nada tan dudoso.

II

Seguramente existen muchos placeres que hoy nos están abiertos y que naturalezas más sencillas no conocen. Pero, en compensación, estamos expuestos a bastantes sufrimientos que aquéllas se economizan, y no es seguro, en modo alguno, que la balanza se incline en nuestro provecho. El pensamiento es, sin duda, una fuente de venturas, que pueden ser muy vivas; pero, al mismo tiempo, ¡cuántos goces perturba! Para un problema resuelto, ¡cuántas cuestiones suscitadas que quedan sin respuesta! Para una duda aclarada, ¡cuántos misterios percibidos que nos desconciertan! Así, pues, si el salvaje no conoce los placeres que procura una vida muy activa, en cambio es inaccesible al aburrimiento, ese tor-

mento de los espíritus cultivados; deja deslizarse dulcemente su vida sin experimentar perpetuamente la necesidad de llenar sus cortos instantes de hechos numerosos y precipitados. No olvidemos, además, que el trabajo no es todavía, para la mayor parte de los hombres, más que un castigo y una carga.

Se objetará que, entre los pueblos civilizados, la vida es más variada, y que la variedad es necesaria para el placer. Pero, al mismo tiempo que una movilidad más grande, la civilización trae consigo una mayor uniformidad; es ella quien ha impuesto al hombre el trabajo monótono y continuo. El salvaje va de una ocupación a otra según sean las circunstancias y las necesidades que lo empujan; el hombre civilizado se da por entero a una ocupación, siempre la misma, y que tanta menos variedad ofrece cuanto más restringida es. La organización implica necesariamente una absoluta regularidad en las costumbres, pues no puede tener lugar un cambio en la manera como funciona un órgano sin que, de rechazo, todo el organismo se encuentre afectado. Por este lado, nuestra vida ofrece a lo imprevisto una parte menor, al mismo tiempo que, por su mayor inestabilidad, resta al goce una parte de la seguridad que necesita.

Es verdad que nuestro sistema nervioso, que ha llegado a ser más delicado, es accesible a débiles excitaciones que no alcanzaban al de nuestros padres, porque era más vasto. Pero también muchos irritantes que eran agradables se han hecho excesivamente fuertes para nosotros y, por consiguiente, dolorosos. Si somos sensibles a más placeres, lo somos también a más dolores. Por otra parte, si es verdad que, en igualdad de circunstancias, el sufrimiento produce en el organismo una resonancia más profunda que la alegría[6], que un excitante desagradable nos afecta más dolorosamente que placer pudiera producirnos un excitante agradable de la misma intensidad, esta mayor sensibilidad podría bien ser más contraria que favorable a la felicidad. De hecho, los sistemas nerviosos muy afinados viven en el dolor y terminan incluso por ligarse a él. ¿No es muy de notar que el culto fundamental de las religiones más civilizadas sea el del sufrimiento humano? Sin duda, para que la vida pueda mantenerse, es preciso, hoy como antes, que, en el término medio de los casos, los placeres sean más que los dolores. Pero no es cierto que ese excedente haya aumentado de volumen.

Finalmente, y sobre todo, no se ha probado que ese excedente proporcione alguna vez la medida de la felicidad. Sin duda que en esas cuestiones oscuras y todavía mal estudiadas, nada se puede afirmar con cer-

---

[6] Véase Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient,* II.

teza; sin embargo, parece cierto que la felicidad es cosa diferente de una suma de placeres. Es un estado general y constante que acompaña al juego regular de todas nuestras funciones orgánicas y psíquicas. Así, actividades continuas, como las de la respiración y circulación, no producen goces positivos y, sin embargo, es de ellas sobre todo de las que dependen nuestro buen humor y nuestra alegría natural. Todo placer es una especie de crisis; nace, dura un momento y muere; la vida, por el contrario, es continua. Lo que produce su encanto fundamental debe ser continuo como ella. El placer es local; es una afección limitada a un punto del organismo o de la conciencia; la vida no reside ni aquí ni allá; se encuentra por todas partes. Nuestro apego por ella debe, pues, obedecer a alguna causa igualmente general. En una palabra, lo que expresa la felicidad no es el estado momentáneo de tal función particular, sino la salud de la vida física y moral en su conjunto. Como el placer acompaña al ejercicio normal de las funciones intermitentes, es, sin duda, un elemento de felicidad, y tanto más importante cuanto que esas funciones ocupan mayor lugar en la vida. Pero el placer no es la felicidad; ni siquiera puede variar el nivel de ésta sino en proporciones muy restringidas. Depende de causas efímeras, y aquélla de disposiciones permanentes. Para que los accidentes locales puedan afectar profundamente esta base fundamental de nuestra sensibilidad, es preciso que se repitan con una frecuencia y continuidad excepcionales. Por el contrario, más frecuente es el placer que depende de la felicidad: según que seamos felices o desgraciados, todo nos sonríe o nos entristece. Razón se tiene cuando se dice que llevamos con nosotros nuestra felicidad.

Mas, ocurriendo así, no hay para qué preguntar si la felicidad aumenta con la civilización. Es el índice del estado de salud. Ahora bien, la salud de una especie no es más completa porque esta especie sea de un tipo superior. Un mamífero sano no lo pasa mejor que un protozoario igualmente sano. Ocurrirá lo mismo con la felicidad. No es mayor porque la actividad sea más rica, pero es la misma por donde quiera que haya salud. El ser más simple y el más complejo disfrutan una misma felicidad si desenvuelven igualmente su naturaleza. El salvaje normal puede ser tan feliz como el civilizado normal.

Por eso los salvajes están tan contentos de su suerte como podemos nosotros estarlo de la nuestra. Ese contentamiento, perfecto incluso, es uno de los rasgos distintivos de su carácter. No desean nada más que lo que tienen y no tienen ningún deseo de cambiar de condición.

> El habitante del Norte —dice Waltz— no busca el Sur por mejorar su posición, y el habitante de un país caliente y malsano no as-

> pira tampoco a abandonarlo por un clima más favorable. A pesar de las numerosas enfermedades y de los males de toda especie a que está expuesto el habitante de Darfour, ama su patria, y no solamente no puede emigrar, sino que está deseando volver en cuanto se encuentra en el extranjero... Por regla general, sea cual fuere la miseria material en que un pueblo vive, no deja de tener a su país por el mejor del mundo, su género de vida por el más fecundo en placeres que existe, y se contempla a sí mismo como el primero de todos los pueblos. Esta convicción parece generalmente reinar en los pueblos negros[7]. También en países que, como tantas regiones de América, han sido explotados por los europeos, los indígenas creen firmemente que los blancos no han abandonado su patria sino para venir a buscar la felicidad en América. Se cita el ejemplo de algunos jóvenes salvajes que una malhadada inquietud empujó fuera de sus casas en busca de la felicidad; pero éstas son excepciones que se dan con poca frecuencia.

Verdad es que existen observadores que nos han descrito a veces la vida de las sociedades inferiores bajo un aspecto muy diferente. Pero es que han tomado sus propias impresiones por las de los indígenas. Ahora bien, una existencia que nos parece intolerable puede ser dulce para hombres de otra constitución física y moral. Por ejemplo, cuando desde la infancia se está habituado a exponer la vida a cada instante y, por consiguiente, a no estimarla en nada, ¿qué supone la muerte? Para compadecernos de la suerte de los pueblos primitivos, no basta con afirmar que no se observa la higiene, que la policía se ejerce mal. Sólo el individuo es competente para apreciar su felicidad; es dichoso, si él se siente dichoso. Pues bien, «desde el habitante de la Tierra del Fuego hasta el hotentote, el hombre, en estado de naturaleza, vive satisfecho de sí mismo y de su suerte»[8]. ¡Cuánto menos frecuente es ese contentamiento en Europa! Estos hechos explican el que un hombre de experiencia haya podido decir: «Hay situaciones en que un hombre que piensa se siente inferior al que ha sido educado sólo por la naturaleza, y en que se pregunta si sus convicciones más sólidas valen lo que los prejuicios estrechos, pero dulces al corazón»[9].

Pero he aquí una prueba más objetiva.

El único hecho experimental que demuestra que la vida es generalmente buena está en que la gran generalidad de los hombres la prefiere a

---

[7] Waitz, *Anthropologie,* I, pág. 346.

[8] Waitz, ob. cit., pág. 347.

[9] Cowper Rose, *Four Years in Southern Africa,* 1829, pág. 173.

la muerte. Para que esto así suceda, es preciso que, en el término medio de las existencias, la felicidad haya superado a la desgracia. Si la relación se invierte, no se comprendería ni de dónde podría provenir el apego de los hombres por la vida, ni, sobre todo, cómo se habría podido mantener maltratado a cada instante por los hechos. Verdad es que los pesimistas explican la persistencia de este fenómeno por ilusiones de la esperanza. Según ellos, si, a pesar de las decepciones de la experiencia, aún queremos a la vida, es que esperamos, sin razón, que el porvenir rescatará al pasado. Pero, admitiendo inclusive que la esperanza baste para explicar el amor a la vida, ella no se explica por sí sola. No ha caído milagrosamente del cielo en nuestros corazones; ha debido formarse, como todos los sentimientos, bajo la acción de los hechos. Si, pues, los hombres han aprendido a esperar, si bajo el golpe de la desgracia han adquirido el hábito de volver sus miradas hacia el porvenir, y aguardar compensación a sus sufrimientos actuales, es que se han apercibido de que esas compensaciones eran frecuentes, de que el organismo humano era a la vez muy flexible y muy resistente para ser fácilmente dominado, de que los momentos en que la desgracia se apoderaban de él eran excepcionales y de que, generalmente, el equilibrio acaba por restablecerse. Por consiguiente, cualquiera que fuera la parte de la esperanza en la génesis del instinto de conservación, era ésta un testimonio que venía a probar la bondad relativa de la vida. Por la misma razón, allí donde ésta pierde, ya energía, ya generalidad, se puede estar seguro de que la vida misma pierde atractivos, que el mal aumenta, bien porque las causas de sufrimiento se multipliquen, bien porque la fuerza de resistencia de los individuos disminuya. Si, pues, poseemos un hecho objetivo y posible de medir, que traduce las variaciones de intensidad por las cuales pasa ese sentimiento según las sociedades, podremos a la vez medir las de la desgracia media en esos mismos medios. Este hecho es el número de suicidios. De igual manera que la escasa frecuencia en los tiempos primitivos de las muertes voluntarias es la prueba mejor del poder y de la universalidad de este instinto, el hecho de que aumenten demuestra que pierde terreno.

Ahora bien, el suicidio no aparece sino con la civilización. Por lo menos, el único que se observa en las sociedades inferiores en estado crónico presenta caracteres muy particulares que hacen de él un tipo especial cuyo valor sintomático no es el mismo. Es un acto, no de desesperación, sino de abnegación. Si, entre los antiguos daneses, entre los celtas, entre los tracios, el viejo que llega a una edad avanzada pone fin a sus días, es que está en la obligación de desembarazar a sus compañeros de una boca inútil; si la viuda de la India no sobrevive a su marido, ni el galo al jefe de su clan, si el budista se hace aplastar bajo las ruedas del carro

que lleva su ídolo, es que prescripciones morales o religiosas lo obligan a ello. En todos estos casos el hombre se mata, no porque juzgue mala la vida, sino porque el ideal a que está ligado exige ese sacrificio. Esos muertos voluntarios no son, pues, suicidas, en el sentido vulgar de la palabra, como la muerte del soldado o del médico que se exponen conscientemente para cumplir con su deber.

Por el contrario, el verdadero suicidio, el suicidio triste, encuéntrase en estado endémico en los pueblos civilizados. Incluso se distribuye geográficamente como la civilización. En los mapas del suicidio puede verse que toda la región central de Europa está ocupada por una amplia mancha oscura comprendida entre los 47 y los 57 grados de latitud y entre los 20 y los 40 grados de longitud. Este espacio es el lugar de predilección del suicida; según la expresión de Morselli, es la zona suicidiógena de Europa. Es ahí también donde se encuentran los países en que la actividad científica, artística y económica han alcanzado su máximum: Alemania y Francia. Por el contrario, España, Portugal, Rusia, los pueblos eslavos del sur, se hallan relativamente indemnes. Italia, nacida de ayer, se encuentra todavía un poco protegida, pero pierde su inmunidad a medida que progresa. Sólo Inglaterra es una excepción; estamos todavía mal informados sobre el grado exacto de su aptitud para el suicidio. Dentro de cada país se comprueba la misma relación. Por todas partes el suicidio castiga con más fuerza a las ciudades que al campo. La civilización se concentra en las grandes ciudades; el suicidio hace lo mismo. Se ha visto en él a veces una especie de enfermedad contagiosa que tiene por focos de irradiación las capitales y ciudades importantes y que, desde allí, se extiende sobre el resto del país. En fin, en toda Europa, con excepción de Noruega, la cifra de suicidios aumenta regularmente desde hace un siglo[10]. Según un cálculo, había triplicado de 1821 a 1880[11]. La marcha de la civilización no puede medirse con la misma precisión, pero sabido es cuán rápida ha sido durante ese tiempo.

Podrían multiplicarse las pruebas. Las clases en que la población se distingue procuran al suicidio un contingente proporcional a su grado de civilización. En todas partes son las profesiones liberales las más castigadas y la agricultura la que menos. Ocurre lo mismo con los sexos. La mujer hállase menos metida que el hombre en el movimiento civilizador; participa menos y saca menos provecho; recuerda ciertos rasgos de

---

[10] Véanse las Tablas de Morselli.

[11] Œttingen, *Moralsiatistik,* Erlangen, 1882, pág. 742.

naturalezas primitivas[12]; se mata alrededor de cuatro veces menos que el hombre.

Pero, se objetará, si la marcha ascensional de los suicidios indica que la desgracia progresa en ciertos puntos, ¿no podrá suceder que al mismo tiempo la felicidad aumente en otros? En ese caso, este aumento de beneficios bastaría quizá para compensar los déficits sufridos en otras partes. Así ocurre que en ciertas sociedades el número de pobres aumenta sin que la fortuna pública disminuya. Sólo que se concentra en un número menor de manos.

Mas esta hipótesis apenas si es favorable a nuestra civilización. Suponiendo que tales compensaciones existieran, no podrían llegar a otra conclusión que la de que la felicidad media había, sobre poco más o menos, permanecido estacionaria; o bien, si hubiere aumentado, habría sido en cantidades muy pequeñas, de las cuales, no guardando relación con la grandeza del esfuerzo que ha costado el progreso, no se podría uno dar cuenta. La hipótesis misma carece de fundamento.

En efecto, cuando se dice de una sociedad que es más o menos dichosa que otra, es de la felicidad media de la que se habla, es decir, de la que goza el término medio de los miembros de esa sociedad. Como están colocados en condiciones de existencia semejantes, en tanto estén sometidos a la acción de un mismo medio físico y social, hay necesariamente una cierta manera de ser y, por consiguiente, una cierta manera de ser feliz, que les es común. Si de la felicidad de los individuos se quita todo lo que es debido a causas individuales o locales para no retener más que el producto de las causas generales y comunes, el residuo así obtenido constituye precisamente lo que llamamos la felicidad media. Se trata, pues, de un valor abstracto pero uno absolutamente y que no puede variar en dos sentidos contrarios a la vez. Puede aumentar o disminuir, pero es imposible que aumente y disminuya simultáneamente. Tiene la misma unidad y la misma realidad que el tipo medio de la sociedad, el hombre medio de Quételet, pues representa la felicidad que se considera puede gozar este ser ideal. Por consiguiente, de la misma manera que no puede llegar a ser en el mismo momento más grande y más pequeño, más moral y más inmoral, no puede tampoco llegar a ser, al mismo tiempo, más feliz y más desgraciado.

Ahora bien, las causas de que dependen los progresos del suicidio entre los pueblos civilizados tienen un carácter indudable de generalidad. En efecto, no se produce en esferas aisladas, en ciertas partes de la

---

[12] Tarde, *Criminalité comparee,* pág. 48.

sociedad con exclusión de otras: se observa por todas partes. Según las regiones, la marcha ascendente es más rápida o más lenta, pero lo es sin excepción. La agricultura está menos castigada que la industria, pero el contingente que proporciona al suicidio va siempre en aumento. Estamos, pues, en presencia de un fenómeno ligado, no a tales o cuales circunstancias locales y particulares, sino a un estado general del medio social. Este estado es diversamente reflejado por los medios especiales (provincias, profesiones, confesiones religiosas, etc.) —por eso su acción no se hace sentir en todas partes con la misma intensidad—, pero no cambia por eso de naturaleza.

Esto quiere decir que la felicidad, cuya regresión el desenvolvimiento del suicidio comprueba, es la felicidad media. La marea creciente de muertos voluntarios prueba, no sólo que existe un mayor número de individuos excesivamente desgraciados para soportar la vida —lo cual no prejuzgaría nada para los demás, que son, después de todo, la mayoría—, sino que la felicidad general de la sociedad disminuye. Por consiguiente, puesto que esa felicidad no puede aumentar y disminuir al mismo tiempo, es imposible que aumente, sea cual fuere la manera como pudiera hacerse, cuando los suicidios se multiplican; en otros términos, el déficit creciente cuya existencia revelan no se compensa con nada. Las causas de que dependen no agotan, bajo la forma del suicidio, más que una parte de la energía que contienen; la influencia que ejercen es bastante más extensa. Allí donde no determinan al hombre a matarse suprimiendo totalmente la felicidad, al menos reducen en proporciones variables el excedente normal de los placeres sobre los dolores. Sin duda puede ocurrir, debido a combinaciones de circunstancias particulares, que, en ciertos casos, su acción se neutralice de manera que haga posible incluso un aumento de la felicidad, pero esas variaciones accidentales y privadas no tienen efecto sobre la *felicidad social.* ¿Qué estadístico, además, vacilaría en ver en los progresos de la mortalidad general en el seno de una sociedad determinada un síntoma seguro del desfallecimiento de la salud pública?

¿Quiere esto decir que es preciso imputar al progreso mismo y a la división del trabajo, que es su condición, tan tristes resultados? Esta conclusión descorazonante no deriva necesariamente de los hechos que preceden. Por el contrario, es muy posible que esos dos órdenes de hechos sean simplemente concomitantes. Pero esta concomitancia basta para probar que el progreso no aumenta mucho nuestra felicidad, ya que ésta decrece, y en proporciones muy graves, desde el momento mismo en que la división del trabajo se desenvuelve con una energía y una rapidez jamás conocidas. Si no existe razón para admitir que haya efectivamente

distinguido nuestra capacidad de goce, es más imposible todavía creer que la haya aumentado sensiblemente.

En definitiva, todo lo que acabamos de decir no es más que una aplicación particular de esta verdad general: que el placer, como el dolor, es cosa esencialmente relativa. No hay una felicidad absoluta, objetivamente determinable, a la cual los hombres se aproximen a medida que progresan; pero así como, según frase de Pascal, la felicidad del hombre no es la de la mujer, la de las sociedades inferiores no deberá ser la nuestra, y recíprocamente. Sin embargo, la una no es mayor que la otra. Sólo se puede medir la intensidad relativa por la fuerza con que nos une a la vida en general y a nuestro género de vida en particular. Ahora bien, los pueblos más primitivos se sienten tan unidos a la existencia y a su existencia como nosotros a la nuestra. Renuncian a ella incluso con menos facilidad[13]. No hay, pues, relación alguna entre las variaciones de la felicidad y los progresos de la división del trabajo.

Esta proposición es muy importante. Resulta, en efecto, que, para explicar las transformaciones por que han pasado las sociedades, no es preciso buscar la influencia que han ejercido sobre el bienestar de los hombres, porque no es esta influencia la que las ha determinado. La ciencia social debe renunciar resueltamente a estas comparaciones utilitarias en las cuales con frecuencia se ha recreado. Además, tales consideraciones son necesariamente subjetivas, pues cuantas veces se comparan placeres o intereses, como falta todo criterio objetivo, no se puede pasar sin colocar en la balanza ideas y preferencias propias, y se da por verdad científica lo que no es más que un sentimiento personal. Trátase de un principio que Comte había ya formulado con mucha claridad.

> El espíritu esencialmente relativo —dice— con que deben ser necesariamente concebidas las nociones, cualesquiera que sean, de la política positiva, debe, ante todo, hacernos aquí descartar, por vana y ociosa, la vaga controversia metafísica sobre el aumento de felicidad del hombre en las edades diversas de la civilización... Puesto que la felicidad de cada uno exige una armonía suficiente entre el conjunto del desenvolvimiento de sus diferentes facultades y el sistema total de las circunstancias que dominan su vida, sea las que fueren, y puesto que, por otra parte, un equilibrio tal tiende siempre, espontáneamente, a alcanzar un cierto grado, no se debería dar motivo a comparar positivamente, ni mediante sentimiento directo alguno, ni mediante

[13] Fuera de los casos en que el instinto de conservación se neutraliza por sentimientos religiosos, patrióticos, etc., sin que por eso sea más débil.

un camino racional cualquiera, en cuanto a la felicidad individual, a situaciones sociales cuya completa aproximación es imposible[14].

Pero el deseo de llegar a ser más feliz es el único móvil individual que ha hecho posible el progreso; si se prescinde de él, no queda ningún otro. ¿Por qué razón el individuo suscitaría de sí mismo cambios que le cuestan siempre algún trabajo, si no consigue de ellos más felicidad? Es, pues, fuera de él, es decir, en el medio que lo rodea, donde se encuentran las causas determinantes de la evolución social. Si las sociedades cambian y él cambia, es que ese medio cambia. Por otra parte, como el medio físico es relativamente constante, no puede explicar esta serie ininterrumpida de cambios. Por consiguiente, es en el medio social donde es preciso ir a buscar las condiciones originales. Son las variaciones que allí se producen las que provocan aquellas por las que pasan las sociedades y los individuos. He aquí una regla de método las que tendremos ocasión de aplicar y de confirmar en lo que sigue.

III

Cabría preguntarse, sin embargo, si ciertas variaciones que el placer experimenta, por el hecho sólo de durar, no tienen por efecto incitar espontáneamente al hombre a variar, y si, por consiguiente, los progresos de la división del trabajo no pueden explicarse de esta manera. He aquí cómo podría concebirse tal explicación.

Si el placer no es la felicidad, por lo menos, es un elemento. Ahora bien, pierde en intensidad al repetirse; incluso, si se hace muy continuado desaparece por completo. Basta el tiempo para romper el equilibrio que tiende a establecerse y a crear nuevas condiciones de existencia a las cuales el hombre no puede adaptarse sino cambiando. A medida que adquirimos la costumbre de un cierto bienestar, éste se nos escapa y vémonos obligados a lanzarnos a nuevas empresas para encontrarlo. Necesitamos reanimar ese placer que se extingue por medio de excitantes más enérgicos, es decir, multiplicar o hacer más intensos aquellos de que disponemos. Pero esto no es posible como el trabajo no se haga más productivo y, por consiguiente, se divida más. Así, cada progreso realizado en el arte, en la ciencia, en la industria nos obligará a nuevos progresos, únicamente para no perder los frutos del precedente. Se explicaría, pues,

---

[14] *Cours de Philosophie positive,* 2.ª ed., IV, pág. 273.

todavía el desenvolvimiento de la división del trabajo por un juego de móviles absolutamente individuales y sin hacer intervenir ninguna causa social. Se dirá, sin duda, que, si nos especializamos, no es por adquirir placeres nuevos, sino para reparar, a medida que se produce, la influencia corrosiva que el tiempo ejerce sobre los placeres adquiridos.

Pero, por muy reales que estas variaciones del placer sean, no pueden desempeñar el papel que se les atribuye. En efecto, se producen por todas partes donde hay placer, es decir, por donde quiera que hay hombres. No hay sociedad a la que esta ley psicológica no se aplique; ahora bien, las hay en las que la división del trabajo no progresa. Hemos visto, en efecto, que un gran número de pueblos primitivos viven en un estado estacionario, del cual ni sueñan en salir. No aspiran a nada nuevo. Sin embargo, su felicidad está sometida a la ley común. Lo mismo ocurre en el campo en los pueblos civilizados. La división del trabajo no progresa sino con mucha lentitud, y el gusto por el cambio se siente muy débilmente. En fin, en el seno de una misma sociedad, la división del trabajo se desenvuelve con más o menos rapidez según los siglos; ahora bien, la influencia del tiempo sobre los placeres es siempre la misma. No es, pues, la que determina ese desenvolvimiento.

En efecto, no se ve cómo podría tener un tal resultado. No se puede restablecer el equilibrio que el tiempo destruye y mantener la felicidad a un nivel constante, sin esfuerzos tanto más penosos cuanto más se aproxima uno al límite superior del placer, pues, en la región vecina al punto *maximum,* los aumentos que recibe son cada vez más inferiores a los de la excitación correspondiente. Es preciso tomarse más trabajo por el mismo precio. Lo que por un lado se gana por el otro se pierde, y no se evita una pérdida sino haciendo nuevos gastos. Por consiguiente, para que fuera provechosa la operación, sería preciso, cuando menos, que esta pérdida fuera importante, y la necesidad de repararla, fuertemente sentida.

Ahora bien, de hecho no hay más que una energía mediocre, porque la simple repetición no resta nada de lo esencial al placer. Es preciso no confundir, en efecto, el encanto de la variedad con el de la novedad. La primera es la condición necesaria del placer, puesto que un goce ininterrumpido desaparece o se cambia en dolor. Pero el tiempo, por sí solo, no suprime la variedad; es preciso que a él se agregue la continuidad. Un estado que con frecuencia se repite pero de una manera discontinua puede seguir siendo agradable, pues, si la continuidad destruye el placer, ello se debe, bien a que lo hace inconscientemente, bien a que la marcha de toda función exige un gasto que, prolongado sin interrupción, agota y llega a ser doloroso. Si, pues, el acto, aun siendo habitual, no se produce

sino a intervalos muy espaciados unos de otros, continuará percibiéndose y en los intervalos podrá repararse el desgaste sufrido. He aquí por qué un adulto sano experimenta siempre el mismo placer en beber, en comer, en dormir, aun cuando duerma, coma y beba todos los días. Lo mismo ocurre con las necesidades del espíritu, que son también periódicas, como las funciones psíquicas a las cuales corresponden. Los placeres que procuran la música, las bellas artes, la ciencia, se mantienen íntegramente, a condición de que alternen.

Si incluso la continuidad puede lo que la repetición no puede, no nos inspira por eso una necesidad de excitaciones nuevas e imprevistas. Pues, si suprime totalmente la conciencia de estado agradable, no podemos apercibirnos de que el placer que le está ligado se desvanece al mismo tiempo; lo reemplaza, además, esa sensación general de bienestar que acompaña al ejercicio regular de funciones normales continuas y que no tiene menos valor. Nada lamentamos, pues. ¿Quién de nosotros ha tenido jamás necesidad de sentir latir su corazón o de funcionar sus pulmones? Por el contrario, si hay dolor, aspiramos simplemente a un estado que difiere del que nos fatiga. Pero, para hacer cesar este sufrimiento, no es necesario que nos las ingeniemos. Un objeto conocido, que originariamente nos deja fríos, puede en ese caso incluso causarnos un vivo placer si contrasta con el que nos fatiga. Nada hay, pues, en la manera como el tiempo afecta al elemento fundamental del placer, que pueda incitarnos a un progreso cualquiera. Verdad es que otra cosa ocurre con la novedad cuyo atractivo no es durable. Pero, si le da más frescura al placer, no lo constituye, sin embargo. Se trata solamente de una cualidad secundaria y accesoria sin la que puede muy bien existir, aun cuando arriesgue el ser menos sabroso. Al desaparecer, pues, el vacío que resulta no es muy sensible, ni la necesidad de llenarlo muy intensa.

Lo que disminuye todavía la intensidad es el hecho de estar neutralizado por un sentimiento contrario mucho más fuerte y más arraigado en nosotros; es la necesidad de la estabilidad en nuestros goces y de la regularidad en nuestros placeres. Al mismo tiempo que nos gusta cambiar, nos ligamos a lo que amamos y no podemos separarnos de ello sin pesar. Para que la vida pueda mantenerse, es, por lo demás, necesario que así suceda; si la vida no es posible sin cambio, si incluso es tanto más flexible cuanto es más compleja, sin embargo, ante todo, es un sistema de funciones estables y regulares. Verdad es que hay individuos en los que la necesidad de lo nuevo alcanza una intensidad excepcional. Nada de lo que existe los satisface; tienen sed de cosas imposibles; querrían poner una realidad distinta en el lugar que ocupa la que se les ha impuesto. Pero esos descontentos incorregibles son enfermos, y el carácter

patológico de su caso no hace más que confirmar lo que acabamos de decir.

En fin, es preciso no perder de vista que esa necesidad es, por naturaleza, muy indeterminada. No nos liga a nada preciso, puesto que se trata de una necesidad de algo que no existe. Hállase a medio constituir, pues una necesidad completa comprende dos términos: una tensión de la voluntad y un objeto cierto. Como el objeto no existe externamente, no puede tener otra realidad que la que le presta la imaginación. Ese *processus* es a medias representativo. Consiste más bien en combinaciones de imágenes, en una especie de poesía íntima, que en un movimiento efectivo de la voluntad. No nos hace salir de nosotros mismos; no es más que una agitación interna que busca un camino hacia afuera pero que no lo ha encontrado todavía. Señalamos nuevas sensaciones, pero se trata de una aspiración indecisa que se dispersa sin tomar cuerpo. Por consiguiente, allí donde incluso es más enérgica, no puede tener la fuerza de necesidades firmes y definidas que, dirigiendo siempre la voluntad en el mismo sentido y por caminos todos trillados, la estimulan tanto más imperiosamente cuanto que no dejan lugar ni a los tanteos ni a las deliberaciones.

En una palabra, no se puede admitir que el progreso no sea más que un efecto del aburrimiento[15]. Esta reforma periódica y hasta, dentro de ciertos grados, continua de la naturaleza humana ha sido una obra laboriosa que se ha perseguido en el sufrimiento. Es imposible que la humanidad se haya impuesto tanto trabajo únicamente para poder variar un poco sus placeres y conservarles su frescura primitiva.

---

[15] Ésta es la teoría de Georges Leroy; no la conocemos más que por lo que dice Comte en su *Cours de Philos. posit.,* tomo IV, pág. 449.

Capítulo II

Las causas

I

La causa que explica los progresos de la división del trabajo hay, pues, que buscarla en ciertas variaciones del medio social. Los resultados del libro anterior pronto nos permiten inducir en qué consisten.

Hemos visto, en efecto, que la estructura organizada y, por consiguiente, la división del trabajo se desenvuelven con regularidad a medida que la estructura segmentada se desvanece. Quiere esto, pues, decir que este desvanecimiento es causa de ese desenvolvimiento o que lo segundo es causa de lo primero. La última hipótesis es inadmisible, ya que sabemos que la organización segmentaria es para la división del trabajo un obstáculo invencible que tiene que desaparecer, al menos parcialmente, para que aquélla pueda surgir. No puede vivir sino en la medida en que la otra ha dejado de existir. No cabe duda de que, desde el momento que existe, puede contribuir a acelerar su regresión, pero sólo se manifiesta después de que la otra ha retrocedido. El efecto reacciona sobre la causa, pero no pierde por eso su cualidad de efecto; la reacción que ejerce es, por consiguiente, secundaria. El aumento de la división del trabajo se debe, pues, al hecho de que los segmentos sociales pierden individualidad, de que los tabiques que los separan se hacen más permeables; en una palabra, que se efectúa entre ellos una coalescencia que deja libre a la materia social para entrar en nuevas combinaciones.

Pero la desaparición de ese tipo no puede tener esta consecuencia sino por un solo motivo. Resulta una aproximación entre individuos que se hallaban separados o, cuando menos, una aproximación más íntima que la existente; en consecuencia, se cambian movimientos entre partes de la masa social que hasta entonces jamás se efectuaban. Cuanto más se

desenvuelve el sistema alveolado, más se cierran las relaciones en que cada uno de nosotros está comprometido dentro de los límites del alvéolo a que pertenecemos. Entre los diversos segmentos hay como vacíos morales. Por el contrario, esos vacíos se llenan a medida que ese sistema se nivela. La vida social, en lugar de concentrarse en una multitud de pequeños focos distintos y semejantes, se generaliza. Las relaciones sociales —intrasociales se diría más exactamente— hácense, por consiguiente, más numerosas porque se extienden por todos lados más allá de sus límites primitivos. La división del trabajo progresa, pues, tanto más cuantos más individuos hay en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Si convenimos en llamar densidad dinámica o moral a ese acercamiento y al comercio activo que de él resulta, podremos decir que los progresos de la división del trabajo están en razón directa a la densidad moral o dinámica de la sociedad.

Pero ese acercamiento moral no puede producir efecto sino cuando la distancia real entre los individuos ha, ella misma, disminuido, de cualquier manera que sea. La densidad moral no puede, pues, aumentarse sin que la densidad material aumente al mismo tiempo, y ésta pueda servir para calcular aquélla. Es inútil, por lo demás, buscar cuál de las dos ha determinado a la otra; basta con hacer notar que son inseparables.

La condensación progresiva de las sociedades en el transcurso del desenvolvimiento histórico se produce de tres maneras principales:

1.ª Mientras las sociedades inferiores se extienden sobre áreas inmensas con relación al número de individuos que las componen, en los pueblos más adelantados la población se va siempre concentrando.

> Opongamos —dice Spencer— la población de regiones habitadas por tribus salvajes a la de regiones de una extensión igual en Europa; o bien, opongamos la densidad de la población en Inglaterra bajo la Heptarquía, a la densidad que hoy presenta y reconoceremos que el aumento producido por la unión de grupos va acompañado también de un aumento intersticial[16].

Los cambios que sucesivamente se han efectuado en la vida industrial de las naciones demuestran la generalidad de esta transformación. La industria de los nómadas, cazadores o pastores implica, en efecto, la ausencia de toda concentración, la dispersión sobre una superficie lo más grande posible. La agricultura, al necesitar una vida sedentaria, supone ya un

---

[16] *Sociologie,* II, pág. 31.

cierto cerramiento de tejidos sociales pero muy incompleto todavía, porque entre cada familia existen interpuestas extensiones de tierra[17]. En la ciudad, aunque la condensación fuera más grande, sin embargo, las cosas no estaban contiguas, pues la medianería no era conocida del derecho romano[18]. Ha nacido sobre nuestro suelo y demuestra que la trama social se ha hecho menos floja[19]. Por otra parte, desde sus orígenes, las sociedades europeas han visto aumentar su densidad de una manera continua, a pesar de algunos casos de regresión pasajera[20].

2.ª La formación de las ciudades y su desenvolvimiento constituye otro síntoma, más característico todavía, del mismo fenómeno. El aumento de la densidad media puede ser debido únicamente al aumento material de la natalidad y, por consiguiente, puede conciliarse con una concentración muy débil un mantenimiento muy marcado del tipo segmentario. Pero las ciudades resultan siempre de la necesidad que empuja a los individuos a mantenerse unos con otros de una manera constante, en contacto tan íntimo como sea posible; son las ciudades como puntos en que la masa social se estrecha más fuertemente que en otras partes. No pueden, pues, multiplicarse y extenderse si la densidad moral no se eleva. Veremos, por lo demás, cómo se reclutan por vía de imaginación, lo cual no es posible sino en la medida en que la fusión de los segmentos sociales avanza.

En tanto la organización social es esencialmente segmentaria, la ciudad no existe. No la hay en las sociedades inferiores; no se la encuentra ni entre los iroqueses ni entre los antiguos germanos[21]. Lo mismo ocurrió con las primitivas poblaciones de Italia. «Los pueblos de Italia —dice Marquardt— habitaban primitivamente, no en ciudades, sino en comunidades familiares o aldeas *(pagi),* en las cuales las viviendas *(vici,* οἴκοι) estaban diseminadas»[22]. Pero, al cabo de un tiempo bastante corto, la ciudad hace su aparición. Atenas, Roma, son, o llegan a ser, ciudades, y la misma transformación se efectúa en toda Italia. En nuestras sociedades cristianas, la ciudad se manifiesta desde su origen, pues las que había

---

[17] «Colunt diversi ac discreti —dice Tácito de los germanos—; suam quisque domum spatio circumdat» *(German.,* XVI).

[18] Véase en Accarias, *Précis,* I, pág. 640, la lista de servidumbres urbanas. Consúltese Fustel, *La ciudad antigua,* pág. 65.

[19] Razonando así, no queremos decir que los progresos de la densidad resulten de los cambios económicos. Los dos hechos se condicionan mutuamente, y esto hasta para que la presencia del uno atestigüe la del otro.

[20] Véase Levasseur, *La Population française, passim.*

[21] Véase Tácito, *Germ.,* XVI. Sohm, *Ueber die Entstekung der Städte.*

[22] *Römische Alterthümer,* IV, pág. 3.

dejado el Imperio romano no desaparecieron con él. Desde entonces no ha hecho más que aumentar y multiplicarse. La tendencia de las gentes del campo a afluir hacia las ciudades, tan general en el mundo civilizado[23], no es más que una continuación de ese movimiento; ahora bien, no data de ahora: desde el siglo XVII preocupaba a los hombres de Estado[24].

Por el hecho de comenzar las sociedades generalmente por un período agrícola, se ha estado a veces a punto de mirar el desenvolvimiento de los centros urbanos como un signo de vejez y de decadencia[25]. Pero es preciso no perder de vista que esta fase agrícola es tanto más corta cuanto las sociedades son de un tipo más elevado. Mientras en Germania, entre los indios de América y entre todos los pueblos primitivos, dura tanto como esos mismos pueblos, en Roma, en Atenas, cesa muy pronto, y entre nosotros puede decirse que no ha existido jamás sin estar mezclada. A la inversa, la vida urbana comienza antes y, por consiguiente, adquiere más extensión. La más rápida y a la vez regular aceleración de ese desenvolvimiento demuestra que, lejos de constituir una especie de fenómeno patológico, deriva de la naturaleza misma de las especies sociales superiores. Suponiendo, pues, que ese movimiento haya alcanzado hoy día proporciones amenazantes para nuestras sociedades, que no tienen quizá la suficiente flexibilidad para adaptarse a él, no dejará de continuarse, bien con ellas, bien más tarde, y los tipos sociales que se formen después de los nuestros se distinguirán seguramente por una regresión más rápida y más completa todavía de la civilización agrícola.

3.ª En fin, hay el número y la rapidez de las vías de comunicación y de transmisión. Suprimiendo o disminuyendo los vacíos que separan a los segmentos sociales, aumentan la densidad de la sociedad. Por otra parte, no es necesario demostrar que son tanto más numerosas y más perfeccionadas cuanto que las sociedades son de un tipo más elevado.

Puesto que ese símbolo visible y mensurable refleja las variaciones de lo que nosotros hemos llamado densidad moral[26], podemos sustituirlo a esta última en la fórmula que antes hemos propuesto. Debemos, por lo demás, repetir aquí lo que hemos dicho más arriba. Si la sociedad,

---

[23] Sobre este punto véase Dumont, *Dépopulation et Civilisation,* París, 1890, cap. VIII, y Œttingen, *Moralstätistik,* págs. 273 y sigs.

[24] Véase Levasseur, ob. cit., pág. 200.

[25] Nos parece que ésta es la opinión de M. Tarde en sus *Lois de l'imitation.*

[26] Sin embargo, hay casos particulares, excepcionales, en que la densidad material y la densidad moral no están quizá por completo en relación. Véase más adelante cap. III, nota final.

al condensarse, determina el desenvolvimiento de la división del trabajo, éste, a su vez, aumenta la condensación de la sociedad. Pero no importa; la división del trabajo sigue siendo el hecho derivado y, por consiguiente, los progresos por que pasa se deben a los progresos paralelos de la densidad social, cualesquiera que sean las causas de estos últimos. Es lo que queremos dejar establecido.

Pero no está sólo ese factor.

Si la condensación de la sociedad produce ese resultado, es que multiplica las relaciones intrasociales. Pero todavía serán éstas más numerosas, si, además, la cifra total de miembros de la sociedad se hace más considerable. Si comprende más individuos al mismo tiempo que están entre sí más íntimamente en contacto, el efecto necesariamente se reforzará. El volumen social tiene, pues, sobre la división del trabajo, la misma influencia que la densidad.

De hecho, las sociedades son, generalmente, de tanto mayor volumen cuanto más adelantadas y, por consiguiente, cuanto más dividido está en ellas el trabajo.

> Las sociedades, como los cuerpos vivos —dice Spencer—, comienzan bajo forma de gérmenes, nacen de masas extremadamente tenues, en comparación con aquellas a que finalmente llegan. De pequeñas hordas errantes, como las de razas inferiores, han salido las sociedades más grandes: he aquí una conclusión que no se podrá negar[27].

Lo que hemos dicho sobre la constitución segmentaria hace esta verdad indiscutible. Sabemos, en efecto, que las sociedades están formadas por un cierto número de segmentos de extensión desigual que mutuamente se envuelven. Ahora bien, esos cuadros no son creaciones artificiales, sobre todo al principio, e incluso, cuando han llegado a ser convencionales, imitan y reproducen, hasta donde es posible, las formas de acomodo natural que les han precedido. Son éstas otras tantas sociedades antiguas que se mantienen bajo esa forma. Las más amplias entre esas subdivisiones, las que comprenden a las otras, corresponden al tipo social inferior más próximo; igualmente, entre los segmentos de que a su vez están compuestas, los más extensos constituyen vestigios del tipo que viene directamente por debajo del precedente, y así sucesivamente. Entre los pueblos más adelantados se encuentran rastros de la organización social más primitiva[28]. Así la

---

[27] *Sociologie,* II, pág. 23.

[28] La aldea, que originariamente no ha sido más que un clan fijo.

tribu está formada por una agregación de hordas o de clanes; la nación (la nación judía, por ejemplo) y la ciudad, por un agregado de tribus; la ciudad, a su vez, con las aldeas que le están subordinadas, entra como elemento en sociedades más compuestas, etc. El volumen social no puede, pues, dejar de aumentar, puesto que cada especie está constituida por una repetición de sociedades de la especie inmediatamente anterior.

Sin embargo, hay excepciones. La nación judía, antes de la conquista, era, indudablemente, más voluminosa que la ciudad romana del siglo IV; por tanto, es de una especie inferior. China, Rusia, son mucho más populosas que las naciones más civilizadas de Europa. En esos mismos pueblos, por consiguiente, la división del trabajo no se halla desenvuelta en razón al volumen social. Es que, en efecto, el aumento del volumen no es necesariamente una señal de superioridad si la densidad no crece al mismo tiempo y en la misma relación. Una sociedad puede alcanzar grandes extensiones, porque comprende un gran número de segmentos, sea cual fuere la naturaleza de estos últimos; pero, si incluso los más grandes de entre éstos no reproducen mas que sociedades de un tipo muy inferior, la estructura segmentaria seguirá siendo muy pronunciada y, por consiguiente, la organización social poco adelantada. Incluso un agregado inmenso de clanes hállase por debajo de la más pequeña sociedad organizada, ya que ésta habrá recorrido los grados diversos de la evolución, por debajo de los cuales ha permanecido aquél. Igualmente, si la cifra de sus unidades sociales tiene influencia sobre la división del trabajo, no la tiene por sí misma y por necesidad, sino que se debe a que el número de relaciones sociales aumenta por regla general con el de los individuos. Ahora bien, para que ese resultado se consiga, no basta con que la sociedad cuente con muchos individuos, sino que es preciso, además, que se hallen en contacto muy íntimo para poder obrar y reaccionar los unos sobre los otros. Si, por el contrario, están separados por medios opacos, malamente podrán anudar relaciones y con poca frecuencia, pasando todo como si se encontraran en pequeño número. El crecimiento del volumen social no acelera siempre, pues, los progresos de la división del trabajo, sino sólo cuando la masa se contrae al mismo tiempo y en igual medida. Por consiguiente, no es éste, si se quiere, más que un factor adicional; pero, si se junta al primero, amplía sus efectos mediante una acción que le es propia y, por tanto, pide que se le distinga.

Podemos, pues, formular la siguiente proposición: *la división del trabajo varía en razón directa al volumen y a la densidad de las sociedades y, si progresa de una manera continua en el transcurso del desenvolvimiento social, es que las sociedades, de una manera regular, se hacen más densas y, por regla general, más voluminosas.*

Verdad es que siempre se ha comprendido que había una relación entre esos dos órdenes de hechos; pues, para que las funciones se especialicen más, es preciso que haya más cooperadores y que se encuentren lo bastante próximos para poder cooperar. Pero ordinariamente no se ve en este estado de las sociedades sino el medio gracias al cual la división del trabajo se desenvuelve y no la causa de este desenvolvimiento. Se hace depender este último de aspiraciones individuales hacia el bienestar y la felicidad, que tanto mejor pueden satisfacerse cuanto las sociedades son más extensas y más condensadas. La ley que acabamos de establecer es otra completamente. Nosotros decimos, no que el crecimiento y la condensación de las sociedades *permitan,* sino que *necesitan* una mayor división del trabajo. No se trata de un instrumento por medio del cual ésta se realice; es la causa determinante[29].

Pero ¿en qué forma representarse la manera como esta doble causa produce su efecto?

II

Según Spencer, si el crecimiento del volumen social tiene una influencia sobre los progresos de la división del trabajo, no quiere decir que los determine; no hace más que acelerarlos. Se trata sólo de una condición que ayuda al fenómeno. Inestable por naturaleza, toda masa homogénea se hace forzosamente heterogénea, sean cuales fueren sus dimen-

---

[29] También sobre este punto podemos apoyarnos en la autoridad de Comte. «Sólo debo —dice— indicar ahora la condensación progresiva de nuestra especie como un último elemento general que concurre a regular la velocidad efectiva del movimiento social. Cabe, pues, fácilmente reconocer, ante todo, que esta influencia contribuye mucho, y más en su origen, a determinar en el conjunto del trabajo humano una división cada vez más especial, necesariamente incompatible con un pequeño número de cooperadores. *Por otra parte, para una propiedad más íntima y menos conocida, aun cuando más capital, una condensación semejante estimula directamente, de una manera potente, al desenvolvimiento más rápido de la evolución social,* bien empujando a los individuos a intentar nuevos esfuerzos para asegurarse con medios más refinados una existencia que, de otra manera, se haría más difícil, bien igualmente obligando a la sociedad a reaccionar con una energía más pertinaz y mejor concertada para luchar con mayor obstinación contra la elevación más potente de las divergencias particulares. En una u otra forma, bien se ve que no se trata aquí, en manera alguna, del aumento absoluto del número de individuos, sino, sobre todo, de su concurso más intenso dentro de un espacio dado» *(Cours,* IV, pág. 455).

siones; sólo que se diferencia en forma más completa y rápida cuando es más dilatada. En efecto, como esta heterogeneidad proviene de que las diferentes partes de la masa están expuestas a la acción de fuerzas diferentes, es tanto mayor cuantas más partes hay diversamente situadas. Tal es el caso para las sociedades:

> Cuando una comunidad, que llega a ser muy populosa, se extiende sobre una gran extensión de país y se establece en él, en forma tal que sus miembros viven y mueren en sus distritos respectivos, mantiene sus diversas secciones en circunstancias físicas diferentes, y entonces esas secciones no pueden ya seguir siendo semejantes por sus ocupaciones. Las que viven dispersas continúan dedicadas a la caza y al cultivo de la tierra; las que se extienden por los bordes del mar se prestan más a ocupaciones marítimas; los habitantes de algún lugar escogido, quizá por su posición central, como sitio de reuniones periódicas, se hacen comerciantes y una ciudad se funda... Una diferencia en el suelo y en el clima hace que los habitantes de las ciudades, en las diversas regiones del país, tengan ocupaciones especializadas en parte y se distingan en que producen ganado vacuno, o ganado lanar, o trigo[30].

En una palabra, la variedad de medios en que están colocados los individuos produce en ellos aptitudes diferentes que determinan su especialización en sentidos divergentes y, si esta especialización aumenta con las dimensiones de las sociedades, es porque esas diferencias externas aumentan al mismo tiempo.

No cabe duda de que las condiciones exteriores en que viven los individuos los marcan con su sello, y que, siendo diversas, ellas los diferencian. Pero se trata de saber si esta diversidad, que, sin duda, no deja de tener relación con la división del trabajo, basta para constituirla. Es explicable, seguramente, el que, según las propiedades del suelo y las condiciones del clima, los habitantes produzcan aquí trigo, más allá carneros o vacas. Pero las diferencias funcionales no se reducen siempre, como en esos dos ejemplos, a simples matices; a veces son tan marcadas que los individuos entre quienes el trabajo está dividido forman otras tantas especies distintas y hasta opuestas. Se diría que conspiran para apartarse lo más posible unos de otros. ¿Qué semejanza existe entre el cerebro que piensa y el estómago que digiere? Igualmente, ¿qué hay de común entre el poeta dedicado por completo a sus ilusiones, el sabio a

---

[30] *Premiers Principes,* pág. 381.

sus investigaciones, el obrero que pasa su vida torneando cabezas de alfiler, el labrador que empuja su arado, el comerciante detrás de su mostrador? Por grande que sea la variedad de condiciones exteriores, en parte alguna presentan diferencias en relación con contrastes tan fuertemente acusados y que, por consiguiente, puedan tenerlos. Incluso cuando se compara, no funciones muy alejadas una de otra, sino tan sólo ramificaciones diversas de una misma función, a veces es completamente imposible darse cuenta a qué diferencias exteriores se debe su separación. El trabajo científico se divide cada vez más. ¿Cuáles son las condiciones climatológicas, geológicas e incluso sociales que pueden haber dado origen a talentos tan diferentes como son los del matemático, del químico, del naturalista, del psicólogo, etc.?

Pero, incluso allí donde las circunstancias exteriores inclinan más fuertemente a los individuos a especializarse en un sentido definido, no se bastan para determinar esta especialización. Por su constitución, la mujer está predispuesta a llevar una vida diferente del hombre; sin embargo, hay sociedades en que las ocupaciones de ambos sexos son sensiblemente las mismas. Por su edad, por las relaciones de sangre que sostiene con sus hijos, el padre está indicado para ejercer en la familia funciones directrices cuyo conjunto constituye el poder paterno. Sin embargo, en la familia materna, no es al padre a quien se entrega esta autoridad. Parece natural que los diferentes miembros de la familia tengan sus atribuciones, es decir, funciones diferentes según su grado de parentesco, que el padre y el tío, el hermano y el primo no tengan ni los mismos derechos ni los mismos deberes. Hay, sin embargo, tipos familiares en los que todos los adultos desempeñan un mismo papel y se encuentran en un mismo pie de igualdad, sean cuales fueren sus relaciones de consanguinidad. La situación inferior que ocupa el prisionero de guerra en el seno de una tribu victoriosa parece condenarlo —si al menos se le reserva la vida— a las funciones sociales más bajas. También hemos visto que con frecuencia se le asimila a los vencedores y llega a ser su igual.

Y es que, en efecto, si esas diferencias hacen posible la división del trabajo, no la necesitan. Por el hecho de que se hayan dado, no se sigue forzosamente el que deban ser utilizadas. En suma, significan poca cosa al lado de las semejanzas que los hombres continúan presentando entre sí; apenas si son un germen distinto. Para que resulte una especialización de la actividad, es preciso que se desenvuelvan y organicen, y ese desenvolvimiento depende evidentemente de otras causas que de la variedad de las condiciones exteriores. Pero, dice Spencer, se hará por sí misma, ya que sigue la línea de menor resistencia y todas las fuerzas de la naturaleza

se dirigen invenciblemente hacia esta dirección. Seguramente, si los hombres se especializan, será en el sentido señalado por esas diferencias naturales, pues tan sólo de esta manera alcanzarán el menor trabajo y el mayor provecho. Pero ¿por qué se especializan? ¿Qué los determina a inclinarse de esa manera del lado por el cual se distinguen unos de otros? Spencer explica bien la manera como se producirá la evolución, si llega a tener lugar; pero no nos dice cuál es el resorte que la produce. Realmente, ni siquiera se plantea la cuestión. Admite, en efecto, que la felicidad aumenta con la potencia productiva del trabajo. Tantas veces, pues, como se dé un nuevo medio de dividir más el trabajo, le parece imposible que no nos aprovechemos de él. Mas bien sabemos que las cosas no pasan así. En realidad, ese medio no tiene para nosotros valor si no sentimos de él necesidad y, como el hombre primitivo no tiene necesidad alguna de todos esos productos que el hombre civilizado ha aprendido a desear y que una organización más compleja del trabajo ha tenido precisamente por efecto el suministrarle, no podemos comprender de dónde viene la especialización creciente de las funciones como no sepamos dónde esas necesidades nuevas se han constituido.

III

Si el trabajo se divide más a medida que las sociedades se hacen más voluminosas y más densas, no es porque las circunstancias exteriores sean más variadas, es que la lucha por la vida es más ardua.

Darwin ha observado muy justamente que la concurrencia entre dos organismos es tanto más viva cuanto son más análogos. Teniendo las mismas necesidades y persiguiendo los mismos objetos, en todas partes se encuentran en rivalidad. En tanto poseen más recursos de los que les hacen falta, aún pueden vivir uno al lado de otro; pero, si el número de aquéllos aumenta en tales proporciones que todos los apetitos no pueden ser ya satisfechos de modo suficiente, la guerra estalla, y es tanto más violenta cuanto más señalada es esta insuficiencia, es decir, cuanto más elevado es el número de concurrentes. Otra cosa sucede cuando los individuos que coexisten son de especies o de variedades diferentes. Como no se alimentan de la misma manera y no llevan el mismo género de vida, no se estorban mutuamente; lo que hace a los unos prosperar no tiene valor alguno para los otros. Las ocasiones de conflictos disminuyen, pues, con las ocasiones de encuentro, y esto tanto más cuanto que esas especies o variedades hállanse más distantes unas de otras.

> Así —dice Darwin—, en una región poco extensa, abierta a la inmigración y en la que, por consiguiente, la lucha entre individuo e individuo debe ser muy viva, se nota siempre una gran diversidad en las especies que la habitan. He encontrado que una superficie cubierta de césped, de tres pies por cuatro, que había estado expuesta durante largos años a las mismas condiciones de vida, alimentaba veinte especies de plantas pertenecientes a dieciocho géneros y a ocho órdenes, lo que demuestra hasta qué punto esas plantas diferían unas de otras[31].

Todo el mundo ha podido, por lo demás, notar que, en un mismo campo, al lado de los cereales, pueden crecer un gran número de malas hierbas. También los animales se zafan tanto más fácilmente de la lucha cuanto más difieren entre sí. En un roble se encuentran hasta doscientas especies de insectos que no guardan unos con otros más que relaciones de buena vecindad. Unos se alimentan de las frutas del árbol, otros de las hojas, otros de la corteza y de las raíces. «Sería absolutamente imposible —dice Haeckel— que semejante número de individuos viviera sobre ese árbol si todos pertenecieran a la misma especie, si todos, por ejemplo, vivieran a expensas de la corteza o solamente de las hojas»[32]. Igualmente, en el interior del organismo, lo que dulcifica la concurrencia entre los diferentes tejidos es que se alimentan de sustancias diferentes.

Los hombres están sometidos a la misma ley. En una misma ciudad las diferentes profesiones pueden coexistir sin verse obligadas a perjudicarse recíprocamente, pues persiguen objetos diferentes. El soldado busca la gloria militar; el sacerdote, la autoridad moral; el hombre de Estado, el poder; el industrial, la riqueza; el sabio, el renombre científico; cada uno de ellos puede, pues, alcanzar su fin sin impedir a los otros alcanzar el suyo. Lo mismo sucede también incluso cuando las funciones se hallan menos alejadas unas de otras. El médico oculista no hace concurrencia al que cura las enfermedades mentales, ni el zapatero al sombrerero, ni el albañil al ebanista, ni el físico al químico, etc.; como prestan servicios diferentes, pueden prestarlos paralelamente.

Cuanto más, si embargo, se aproximan las funciones, más puntos de contacto hay entre ellas, más expuestas están, por consiguiente, a combatirse. Como en ese caso satisfacen por medios diferentes necesidades semejantes, es inevitable que más o menos busquen el usurparse unas a otras. Jamás el magistrado entra en concurrencia con el industrial; pero

---

[31] *Origine des espèces,* pág. 131.

[32] *Histoire de la création naturelle,* pág. 240.

el cervecero y el vinatero, el pañero y el fabricante de sedas, el poeta y el músico se esforzaran con frecuencia el suplantarse. En cuanto a los que se dedican exactamente a la misma función, no pueden prosperar sino con detrimento unos de otros. Representándose, pues, esas diferentes funciones en forma de un haz ramificado, salido de un tronco común, la lucha es mínima entre los puntos extremos, mientras aumenta regularmente a medida que uno se aproxima al centro. Así ocurre, no sólo en el interior de cada ciudad, sino, sin duda, en toda la extensión de la sociedad. Las profesiones similares situadas sobre los diferentes puntos del territorio se hacen una concurrencia tanto más viva cuanto son más semejantes, con tal que la dificultad de comunicaciones y de transportes no restrinja su círculo de acción.

Dicho esto, fácil es comprender cómo toda condensación de la masa social, sobre todo si va acompañada de un aumento de la población, determina necesariamente progresos de la división del trabajo.

En efecto, representémonos un centro industrial que alimente con un producto especial una cierta región del país. El desenvolvimiento que es susceptible de alcanzar hállase doblemente limitado, primero por la extensión de las necesidades que trata de satisfacer o, como se suele decir, por la extensión del mercado; segundo, por la potencialidad de los medios de producción de que disponga. Normalmente no produce más de lo que es necesario, y mucho menos produce más de lo que puede. Pero, si le es imposible traspasar el límite que así está señalado, se esfuerza por alcanzarlo; dentro de la naturaleza de una fuerza está el desenvolver toda su energía mientras no haya algo que venga a contenerla. Una vez llegado a ese punto, se adapta a sus condiciones de existencia; se encuentra en una posición de equilibrio que no puede variar si no hay algo que varíe.

Pero he aquí que una región, hasta entonces independiente de ese centro, se une a ella por una vía de comunicación que suprime parcialmente la distancia. Al mismo tiempo, una de las barreras que contenían su expansión disminuye de altura o, al menos, se aleja; el mercado se extiende y hay entonces más necesidades que satisfacer. No cabe duda de que, si, todas las empresas particulares comprendidas en ella hubieran llegado al máximo de producción que les era dable alcanzar, como no podrían extenderse más, las cosas quedarían como estaban. Pero una tal condición es algo puramente ideal. En la realidad, hay siempre un número mayor o menor de empresas que no han alcanzado su límite y que tienen, por consiguiente, vitalidad para ir más lejos. Como se les abre un espacio vacío, necesariamente buscan el extenderse por él y llenarlo. Si encuentran en el mismo otras empresas semejantes y que, además, se hallen en estado de resistirlas, las segundas contienen a las primeras,

se limitan mutuamente y, por consiguiente, sus mutuas relaciones no cambian. Hay, sin duda, más concurrentes, pero, como se reparten un mercado más vasto, la parte que corresponde a cada uno de ambos campos sigue siendo la misma. Pero, si las hay que presenten alguna inferioridad, deberán ceder necesariamente el terreno que ocupaban hasta entonces, y en el cual no pueden mantenerse dentro de las nuevas condiciones en que la lucha se entabla. No tienen más alternativa que, o desaparecer, o transformarse, y esta transformación debe necesariamente conducir a una nueva especialización. Pues si, en lugar de crear inmediatamente una especialización, los más débiles prefieren adoptar otra profesión, ya existente, necesitarán entrar en concurrencia con aquellos que hasta entonces la han ejercido. La lucha no quedará terminada, sino tan sólo desplazada, y producirá en otro punto sus consecuencias. Finalmente, será necesario que llegue un momento en que se produzca, o una eliminación, o una nueva diferenciación. No es necesario agregar que, si la sociedad cuenta, efectivamente, con más miembros al mismo tiempo que están más próximos unos de otros, la lucha aún se hace más ardiente y la especialización que de ella resulta más rápida y más completa.

En otros términos, en tanto la constitución social es segmentaria, cada segmento tiene sus órganos propios, que se encuentran como protegidos y mantenidos a distancia de los órganos semejantes por las separaciones que diferencian diversos segmentos. Pero, a medida que esas separaciones desaparecen, es inevitable que los órganos similares se alcancen, entren en lucha y se esfuercen por sustituirse unos a otros. Ahora bien, sea cual fuere la manera como esa sustitución se haga, no se puede evitar que de ella resulte algún progreso en el camino de la especialización. Por una parte, el órgano segmentario que triunfa, si es que así se puede hablar, no se basta para la tarea más amplia que desde ahora le incumbe, sino gracias a una mayor división del trabajo; por otra parte, los vencidos no pueden sostenerse sino concentrándose sobre un solo sector de la función total que hasta entonces desempeñaban. El pequeño patrono se hace contramaestre, el pequeño comerciante se convierte en empleado, etc. Puede, sin embargo, esta parte ser más o menos importante, según que la inferioridad se halle más o menos señalada. Sucede también que la función primitiva se disocia simplemente en dos fracciones de igual importancia. En lugar de entrar o de continuar en concurrencia dos empresas semejantes, encuentran el equilibrio distribuyéndose su tarea común; en lugar de subordinarse una a otra, se coordinan. Pero, en todo caso, hay aparición de nuevas especialidades.

Aun cuando los ejemplos que preceden sean, sobre todo, tomados de la vida económica, esta explicación se aplica a todas las funciones so-

ciales indistintamente. El trabajo científico, artístico, etc., no se divide de otra manera ni por otras razones. En virtud también de las mismas causas, según hemos visto, el aparato regulador central absorbe los órganos reguladores locales y los reduce al papel de auxiliares especiales.

De todos esos cambios, ¿resulta un aumento de la felicidad media? No se ve la causa a que sería debido. La mayor intensidad de la lucha implica nuevos y penosos esfuerzos que no son de naturaleza como para hacer más felices a los hombres. Todo sucede de una manera mecánica. Una ruptura del equilibrio en la masa social suscita conflictos que no pueden resolverse sino mediante una más amplia división del trabajo: tal es el motor del progreso. En cuanto a las circunstancias exteriores, a las combinaciones variadas de la herencia, lo mismo que los declives del terreno determinan la dirección de una corriente, pero no la crean, así ellas señalan el sentido en el cual la especialización se forma allí donde es necesaria, pero no la necesitan. Las diferencias individuales que producen permanecerían en estado de virtualidad sí, para hacer frente a nuevas dificultades; no estamos obligados a ponerlas en movimiento y a desenvolverlas.

La división del trabajo es, pues, un resultado de la lucha por la vida, pero es una solución dulcificada. Gracias a ella, en efecto los rivales no se ven obligados a eliminarse mutuamente, sino que pueden coexistir unos al lado de otros. Así, a medida que se desenvuelve, proporciona a un mayor número de individuos, que en sociedades más homogéneas estarían obligados a desaparecer, los medios de mantenerse y de sobrevivir. En muchos pueblos inferiores, todo organismo que no viene en condiciones debe perecer fatalmente; no es utilizable para ninguna función. A veces la ley, adelantándose y consagrando en cierta manera los resultados de la selección natural, condenaba a muerte a los recién nacidos enfermos o débiles, y Aristóteles mismo[33] encontraba esta costumbre natural. Otra cosa muy diferente ocurre en las sociedades más adelantadas. Un individuo ruin puede encontrar en los complejos cuadros de nuestra organización social un lugar en el que le es posible prestar servicios. Si no es débil más que de cuerpo y si su cerebro está sano, se consagrará a los trabajos de gabinete, a las funciones especulativas. Si el que es débil es el cerebro, «deberá, sin duda, renunciar a afrontar la gran concurrencia intelectual; pero la sociedad tiene, en los alvéolos secundarios de su colmena, sitios bastante reducidos que le impiden el ser eliminado»[34].

---

[33] *Política,* IV (VII), 16, 1335b, págs. 20 y sigs.

[34] Bordier, *Vie des Sociétés,* pág. 45.

Igualmente, en los pueblos primitivos, al enemigo vencido se le daba muerte; allí donde las funciones industriales están separadas de las funciones militares, subsiste al lado del vencedor en calidad de esclavo.

Hay, sin embargo, algunas circunstancias en que las diferentes funciones entran en concurrencia. Así, en el organismo individual, a consecuencia de un ayuno prolongado, el sistema nervioso se alimenta a expensas de otros órganos, y el mismo fenómeno se produce si la actividad cerebral toma un desenvolvimiento muy considerable. Lo mismo ocurre en la sociedad. En tiempos de hambre o de crisis económica, las funciones vitales están obligadas, para mantenerse, a tomar sus subsistencias de funciones menos esenciales. Las industrias del lujo perecen, y las porciones de la fortuna pública, que servían para mantenerlas, son absorbidas por las industrias de la alimentación o de objetos de primera necesidad. O puede también suceder que un organismo llegue a un grado de actividad moral desproporcionado a las necesidades, y que, para subvenir a los gastos causados por ese desenvolvimiento exagerado, le sea preciso entrar en la parte que corresponde a los otros. Por ejemplo, hay sociedades en las que existe un número excesivo de funcionarios, o de soldados, o de oficiales, o de intermediarios, o de clérigos, etc.; las demás profesiones sufren de esta hipertrofia. Pero todos esos casos son patológicos; son debidos a que la nutrición del organismo no se hace regularmente, o a que se ha roto el equilibrio funcional.

Mas una objeción se presenta al espíritu.

Una industria no puede vivir si no responde a alguna necesidad. Una función no puede especializarse más que si esta especialización corresponde a alguna necesidad de la sociedad. Ahora bien, toda nueva especialización tiene por resultado aumentar y mejorar la producción. Si esta ventaja no es la razón de ser de la división del trabajo, es la consecuencia necesaria. Por consiguiente, un progreso no puede establecerse de una manera durable si los individuos no sienten realmente la necesidad de productos más abundantes o de mejor calidad. Mientras no se constituyó la industria de los transportes, cada uno se desplazaba con los medios de que podía disponer, y estaba la gente hecha a este estado de cosas. Por consiguiente, para que haya podido llegar a ser una especialidad, ha sido preciso que los hombres cesasen de contentarse con lo que hasta entonces les había bastado y fueran más exigentes. Pero ¿de dónde pueden venir esas nuevas exigencias?

Son un resultado de esta misma causa que determina los progresos de la división del trabajo. Acabamos de ver, en efecto, que son debidos a un mayor ardor en la lucha. Ahora bien, una lucha más violenta no va

nunca sin un despliegue de fuerzas y, por consiguiente, sin mayores fatigas. Pero, para que la vida se mantenga, es preciso siempre que la reparación sea proporcionada al gasto; por eso los alimentos que hasta entonces bastaban para restaurar el equilibrio orgánico son en adelante insuficientes. Es preciso algo más abundante y más escogido. A ello se debe que el labrador, cuyo trabajo agota menos que el del obrero de las ciudades, se sostenga perfectamente, aunque con un alimento más pobre. El obrero no puede contentarse con un alimento vegetal, y aun, incluso en esas condiciones, tiene grandes dificultades para compensar el déficit que el trabajo intenso y continuo labra cada día en la economía de su organismo[35].

Por otra parte, el sistema nervioso central es el que principalmente soporta todos esos desgastes[36]; es necesario, pues, ingeniárselas para encontrar los medios que permitan sostener la lucha, a fin de crear las especialidades nuevas, aclimatarlas, etc. De una manera general, cabe decir que, cuanto más sujeto está el medio al cambio, mayor es la parte que toma en la vida la inteligencia; sólo ella puede volver a encontrar las nuevas condiciones de un equilibrio que sin cesar se rompe, y restaurarlo. La vida cerebral se desenvuelve, pues, al mismo tiempo que la concurrencia se hace más viva y en la misma medida. Esos progresos se comprueban, no sólo entre los elegidos, sino en todas las clases de la sociedad. No hay más que comparar en ese punto al obrero con el agricultor; es un hecho conocido que el primero es mucho más inteligente, a pesar del carácter mecánico de las tareas a que regularmente se consagra. Además, no deja de ser cierto que las enfermedades mentales marchan al compás de la civilización, ni que castigan a las ciudades con preferencia al campo y a las grandes ciudades más que a las pequeñas[37]. Ahora bien, un cerebro más voluminoso y más delicado tiene exigencias distintas a las de un encéfalo más ordinario. Sentimientos o privaciones que éste ni siente quebrantan al otro dolorosamente. Por la misma razón son necesarias excitaciones menos simples para impresionar agradablemente a este órgano una vez afinado, y hace falta mayor cantidad, pues al mismo tiempo se ha desenvuelto. En fin, las necesidades propiamente intelectuales aumentan más que cualesquiera otras[38]; las explicaciones grose-

---

[35] Véase Bordier, ob. cit., págs. 166 y sigs.

[36] Féré, *Dégénérescence et Criminalité,* pág. 88.

[37] Véase artículo *Aliénation mentale,* en el *Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales.*

[38] Este desenvolvimiento de la vida propiamente intelectual o científico tiene todavía otra causa que veremos en el capítulo siguiente.

ras no pueden ya satisfacer a espíritus más ejercitados. Se reclaman nuevas aclaraciones y la ciencia mantiene esas aspiraciones al tiempo que las satisface.

Todos esos cambios, por tanto, son producidos mecánicamente por causas necesarias. Si nuestra inteligencia y nuestra sensibilidad se desenvuelven y se agudizan, es porque las ejercitamos más y, si las ejercitamos más, es porque estamos a ello obligados por la mayor violencia de la lucha que tenemos que mantener. He aquí cómo, sin haberlo querido, la humanidad se encuentra en condiciones de recibir una cultura más intensa y más variada.

Sin embargo, si no interviniera otro factor, esta simple predisposición no sería suficiente para suscitar por sí misma los medios de satisfacerse, pues no constituye más que una aptitud para gozar y, según hace notar M. Bain, «las simples aptitudes al goce no provocan necesariamente el deseo. Podemos estar constituidos de manera que sintamos placer en el cultivo de la música, la pintura, la ciencia, y, sin embargo, no desearlo, si ello nos lo han impedido siempre»[39]. Incluso cuando nos vemos empujados hacia un objeto por un impulso hereditario y muy fuerte, no podemos desearlo sino después de haber entrado en relaciones con él. El adolescente que jamás ha oído hablar de relaciones sexuales ni de los goces que procuran puede muy bien experimentar una inquietud vaga e indefinible; puede tener la sensación de que alguna cosa le falta, pero no sabe cuál y, por consiguiente, no tiene deseos sexuales propiamente dichos; esas aspiraciones indeterminadas pueden así muy fácilmente desviarse de sus fines naturales y de su dirección normal. Pero, desde el momento mismo en que el hombre se halla en estado de saborear esos goces nuevos y los llama incluso inconscientemente, encuéntralos a su alcance porque la división del trabajo se ha desenvuelto al mismo tiempo y ella se los proporciona. Sin que en esto exista la menor armonía preestablecida, esos dos órdenes de hechos se encuentran simplemente porque son efectos de una misma causa.

He aquí cómo es posible concebir que este encuentro se produzca. Bastaría el atractivo de la novedad para empujar al hombre a experimentar esos placeres. Y con tanta mayor naturalidad se siente atraído, cuanto que la riqueza y más grande complejidad de los excitantes le hacen encontrar más mediocres aquellos con que hasta entonces se contentaba. Puede además adaptarse a ellos mentalmente antes de haber hecho el ensayo y como, en realidad, corresponden a los cambios que se han pro-

---

[39] *Emotions et Volonté,* pág. 419.

ducido en su constitución, presiente que se encontrará bien con los mismos. La experiencia viene en seguida a confirmar esos presentimientos; las necesidades que dormitaban se despiertan, se determinan, toman conciencia de sí mismas y se organizan. No quiere esto decir, sin embargo, que este ajuste sea también, y en todos los casos, perfecto; que cada nuevo producto, debido a nuevos progresos de la división del trabajo, corresponda siempre a una necesidad real de nuestra naturaleza. Por el contrario, es probable que con bastante frecuencia las necesidades se creen sólo por haber adquirido la costumbre del objeto a que se refieren. Este objeto no era ni necesario ni útil; pero ha sucedido que han hecho con él varias veces la experiencia, y se han encontrado también que no lo pueden abandonar. Las armonías que resultan de causas por completo mecánicas nunca pueden ser sino imperfectas y aproximadas, pero bastan para mantener el orden en general. Tal es lo que sucede a la división del trabajo. Los progresos que realiza están, no en todos los casos pero sí, por regla general, en armonía con los cambios que se producen en el hombre, y es eso lo que permite que duren.

Pero, digámoslo una vez más, no somos por eso más felices. Sin duda que, una vez excitadas tales necesidades, no pueden permanecer sufriendo sin que haya dolor. Pero nuestra felicidad no es mayor por haber sido excitadas. El punto de referencia con relación al cual medimos la intensidad relativa de nuestros placeres está desplazado; se ha producido un trastorno en toda la graduación. Mas ese desplazamiento de los placeres no implica un aumento. Hemos debido cambiar porque el medio ya no es el mismo, y esos cambios han determinado otros en nuestra manera de ser felices, pero quien dice cambios no dice necesariamente progresos.

Véase, pues, hasta qué punto la división del trabajo se nos presenta bajo un aspecto diferente al de los economistas. Para ellos consiste esencialmente en producir más. Para nosotros esta mayor producción es sólo una consecuencia necesaria, una repercusión del fenómeno. Si nos especializamos, no es por producir más, sino para poder vivir en condiciones nuevas de existencia que nos han sido dadas.

IV

Un corolario de todo lo que precede es que la división del trabajo no puede efectuarse sino entre los miembros de una sociedad ya constituida.

En efecto, cuando la concurrencia opone unos a otros a individuos aislados y extraños, sólo consigue separarlos más. Si disponen libremente

del espacio, se escaparán; si no pueden salir de límites determinados, se diferenciarán pero en forma que lleguen a ser todavía más independientes unos de otros. No se puede citar caso alguno en el que las relaciones de pura hostilidad se hayan transformado, sin intervención de ningún otro factor, en relaciones sociales. Por esa razón, como entre los individuos de una misma especie animal o vegetal no existe generalmente ningún lazo, la guerra que se hacen no tiene otros resultados que diversificarlos, dar nacimiento a variedades distintas que cada vez se separan más unas de otras. Esta separación progresiva es la que Darwin ha llamado ley de la divergencia de caracteres. Ahora bien, la división del trabajo une al mismo tiempo que opone; hace que converjan las actividades que diferencia; aproxima a aquellos que separa. Como la concurrencia no puede haber determinado esa aproximación, necesariamente ha tenido que preexistir; es preciso que los individuos entre los que la lucha se entabla sean ya solidarios y lo sientan, es decir, que pertenezcan a una misma sociedad. Por esta razón allí donde ese sentimiento de solidaridad es muy débil para resistir la influencia dispersiva de la concurrencia, engendra ésta efectos muy distintos a los de la división del trabajo. En los países en que la existencia resulta muy difícil, a consecuencia de una excesiva densidad de población, los habitantes, en lugar de especializarse, se retiran definitiva o provisionalmente de la sociedad: emigran a otras regiones.

Basta, por lo demás, representarse lo que es la división del trabajo para comprender que no puede suceder otra cosa. Consiste, en efecto, en la distribución de funciones hasta entonces comunes. Pero esta distribución no se puede ejecutar con arreglo a un plan preconcebido; no se puede decir por anticipado dónde debe estar la línea divisoria entre las diferentes funciones, una vez que hubieren sido separadas; no se encuentra trazada de una manera evidente en la naturaleza de las cosas, sino que depende, por el contrario, de una multitud de circunstancias. Es preciso, pues, que la división se haga por sí misma y progresivamente. Por consiguiente, para que en esas condiciones pueda repartirse una función en dos fracciones exactamente complementarias, como exige la naturaleza de la división del trabajo, es indispensable que las dos partes que se especializan se encuentren, durante todo el tiempo que esta disociación dure, en constante comunicación: no hay otro medio para que una reciba todo el movimiento que la otra abandona y así mutuamente se adapten. Ahora bien, de igual manera que una colonia animal, en la que todos los miembros se hallen en continuidad de tejido, constituye un individuo, todo agregado de individuos que se encuentren en contacto continuo forma una socie-

dad. La división del trabajo no puede, pues, producirse sino en el seno de una sociedad preexistente. No queremos con esto decir simplemente que los individuos deban materialmente adherirse los unos a los otros, sino que es, además, necesario que existan entre ellos lazos morales. En primer lugar, la continuidad material, por sí sola, da origen a lazos de ese género, siempre que sea duradera; pero, además, son directamente necesarios. Si las relaciones que comienzan a establecerse en el período de tanteos no estaban sometidas a regla alguna, si no hay un poder que modere el conflicto de los intereses individuales, resultará un caos del que no podrá salir ningún orden nuevo. Es verdad que hay quien se imagina que todo entonces se arregla con convenios privados y libremente discutidos; parece, pues, como si toda acción social estuviera ausente. Pero se olvida que los contratos no son posibles más que allí donde existe ya una reglamentación jurídica y, por consiguiente, una sociedad.

Ha sido, pues, un error el haber a veces visto en la división del trabajo el hecho fundamental de toda la vida social. El trabajo no se distribuye entre individuos independientes y ya diferenciados que se reúnen y se asocian para poner en común sus diferentes aptitudes. Sería milagroso que diferencias, nacidas al azar de las circunstancias, pudieran igualarse tan exactamente como para formar un todo coherente. Lejos de preceder a la vida colectiva, se derivan de ella. No pueden producirse más que en el seno de una sociedad y bajo la presión de sentimientos y de necesidades sociales; es lo que hace que sean esencialmente armónicas. Hay, pues, una vida social fuera de toda división del trabajo, pero la cual ésta supone. Es, en efecto, lo que hemos directamente establecido al hacer ver que hay sociedades en las que la cohesión se debe esencialmente a la comunidad de creencias y de sentimientos, y que de esas sociedades es de donde han salido aquellas a las que la división del trabajo asegura la unidad. Las conclusiones del libro precedente y éstas a que acabamos de llegar pueden, pues, servir para una mutua comprobación y confirmación. La misma división del trabajo fisiológico está sometida a esta ley: jamás aparece sino en el seno de las masas policelulares dotadas ya de una cierta cohesión.

Para muchos teóricos es una verdad evidente por sí misma la de que toda sociedad consiste esencialmente en una cooperación. «Una sociedad, en el sentido científico de la palabra —dice Spencer—, no existe hasta que a la yuxtaposición de individuos se añade la cooperación»[40].

---

[40] *Sociologie,* III, pág. 331.

Acabamos de ver que ese pretendido axioma es lo contrario de la verdad. Lo evidente es, como dice Augusto Comte, «que la cooperación, lejos de haber podido producir la sociedad, supone necesariamente su previo establecimiento espontáneo»[41]. Lo que aproxima a los hombres son las causas mecánicas y las fuerzas impulsivas, como la afinidad de la sangre, la querencia al mismo suelo, el culto de los antepasados, la comunidad de costumbres, etc. Sólo cuando el grupo se ha constituido sobre esas bases, se organiza la cooperación.

Y, aún, la que sea posible en los comienzos es tan intermitente y débil como la vida social y, como no tuviera otro origen, se encontraría ella misma sin fuerza y sin continuidad. A mayor abundamiento, la cooperación compleja que resulta de la división del trabajo es un fenómeno ulterior y derivado. Resulta de movimientos intestinos que se desenvuelven en el seno de la masa cuando se halla ésta constituida. Es verdad que, una vez aparecida, une más aún los lazos sociales y hace de la sociedad una individualidad más perfecta. Pero esta integración supone otra que viene a reemplazar. Para que las unidades sociales puedan diferenciarse, es preciso primero que se hayan atraído o agrupado en virtud de las semejanzas que presentan. Este procedimiento de formación se observa, no sólo en los orígenes, sino en cada momento de la evolución. Sabemos, en efecto, que las sociedades superiores resultan de la reunión de sociedades inferiores del mismo tipo: es necesario, ante todo, que estas últimas se hayan confundido dentro de una sola y misma conciencia colectiva para que el *processus* de diferenciación pueda comenzar o recomenzar. Por eso los organismos más complejos se forman por la repetición de organismos más simples, semejantes entre sí, que no se diferencian una vez asociados. En una palabra, la asociación y la cooperación son dos hechos distintos y, si el segundo, cuando está desenvuelto, actúa sobre el primero y lo transforma, si las sociedades humanas se convierten cada vez más en grupos de cooperadores, la dualidad de los dos fenómenos no se desvanece por eso.

Si esta importante verdad ha sido desconocida por los utilitarios, es un error que proviene de la manera como conciben la génesis de la sociedad. Suponen en el origen a los individuos aislados e independientes, quienes, en consecuencia, no pueden entrar en relaciones sino para cooperar; no tienen otra razón para franquear el intervalo vacío que los separa y para asociarse. Mas esta teoría, tan extendida, presupone una verdadera creación *ex nihilo.*

---

[41] *Cours de Philos. posit.,* IV, pág. 421.

Consiste, en efecto, en deducir la sociedad del individuo; ahora bien, nada hay, que conozcamos, que nos autorice a creer en la posibilidad de una generación espontánea semejante. En opinión de Spencer, para que la sociedad pueda formarse con arreglo a esta hipótesis, es preciso que las unidades primitivas «pasen del estado de independencia perfecto al de la dependencia mutua»[42]. Pero ¿qué es lo que puede haberlos determinado a una transformación tan completa? ¿La perspectiva de las ventajas que ofrece la vida social? Mas están compensados, y con creces, por la pérdida de la independencia pues, para seres que se hallan destinados por naturaleza a una vida libre y solitaria, un sacrificio semejante es el más intolerable que puede haber. A esto hay que agregar que en los primeros tipos sociales el absolutismo llega al máximo, pues en parte alguna el individuo se halla más completamente absorbido en el grupo. ¿Cómo el hombre, si ha nacido individualista según esa suposición, habrá podido resignarse a una existencia que hiere tan violentamente su inclinación fundamental? ¡Qué pálida debería parecerle la utilidad problemática de la cooperación al lado de una tal abdicación! De individualidades autónomas como las imaginadas no puede surgir nada más que lo individual y, por consiguiente, la cooperación misma, que es un hecho social sometido a reglas sociales, no ha podido nacer de ellas. Es como el psicólogo que comienza a encerrarse en su yo; no puede salir de él para encontrar el no yo.

La vida colectiva no ha nacido de la vida individual, sino que, por el contrario, es la segunda la que ha nacido de la primera. Sólo con esta condición se puede explicar la manera como la individualidad personal de las unidades sociales ha podido formarse y engrandecerse sin disgregar a la sociedad. En efecto, como en ese caso, cuando llega aquélla, se elabora en el seno de un medio social preexistente; necesariamente tiene que llevar la señal del mismo; se constituye en forma que no produzca la ruina de ese orden colectivo del cual es solidaria; queda adaptada a él aun cuando se desligue. No tiene nada de antisocial porque es un producto de la sociedad. No se trata de la personalidad absoluta de la mónada, que se basta a sí misma y podría prescindir del resto del mundo, sino de la de un órgano o de una parte de órgano que tiene su función determinada pero que no puede, sin correr el riesgo de muerte, separarse del resto del organismo. En esas condiciones, la cooperación se hace, no sólo posible, sino necesaria. Los utilitarios invierten, pues,

---

[42] *Sociologie,* III, pág. 332.

el orden natural de los hechos, y nada menos sorprendente que esta inversión; es un ejemplo particular de esa verdad tan general de que lo que es primero en el conocimiento es lo último en la realidad. Precisamente, por ser la cooperación el hecho más reciente, es lo que primero salta a la vista. Si, pues, uno se atiene a las apariencias, como hace el sentido vulgar, es inevitable que se vea en ella al hecho primario de la vida moral y social.

Pero, si no es toda la moral, no es tampoco necesario colocarla fuera de la moral, como hacen ciertos moralistas. Al igual que los utilitarios, esos idealistas la hacen consistir exclusivamente en un sistema de relaciones económicas, de arreglos privados, de los cuales el único resorte es el egoísmo. En realidad, la vida moral circula a través de todas las relaciones que la constituyen, pues no sería posible si los sentimientos sociales, y, por consiguiente, morales, no presidieran su elaboración.

Se objetará con la división internacional del trabajo; parece evidente que, en esos casos al menos, los individuos entre quienes el trabajo se distribuye no pertenecen a la misma sociedad. Pero es preciso recordar que un grupo puede, aun conservando su individualidad, ser envuelto por otro, más vasto, y que contiene dentro de sí varios del mismo género. Puede afirmarse que una función, económica o de otra clase no puede dividirse entre dos sociedades si éstas no participan, en ciertos aspectos, en una misma vida común y, por consiguiente, pertenecen a una misma sociedad. Suponed, en efecto, que esas dos conciencias colectivas no estuvieran en algún punto mutuamente fundidas; no se ve cómo ambos agregados podrían tener el contacto continuo que es necesario, ni, por consiguiente, cómo uno de ellos podría abandonar al otro una de sus funciones. Para que un pueblo se deje penetrar por otro, es preciso que haya cesado de encerrarse en un patriotismo exclusivo y que haya adoptado otro más comprensivo.

Cabe, por lo demás, observar directamente esa relación de los hechos en el ejemplo más destacado de división internacional del trabajo que nos ofrece la historia. Se puede, en efecto, decir que jamás se ha realmente producido, como no sea en Europa y en nuestro tiempo. Ahora bien, a fines del siglo último y comienzos del actual es cuando ha comenzado a formarse una conciencia común de las sociedades europeas.

> Hay —dice Sorel— un prejuicio del que importa deshacerse. Y es el de representarse a la Europa del antiguo régimen como una sociedad de Estados regularmente constituidos, en la que cada uno adaptaba su conducta a principios por todos reconocidos, en la que el

> respeto al derecho establecido gobernaba las transacciones y dictaba los tratados, en la que la buena fe dirigía su ejecución, en la que el sentimiento de solidaridad de las monarquías aseguraba, con el mantenimiento del orden público, la duración de los compromisos contraídos por los príncipes... Europa, en la que los derechos de cada uno resultaban deberes para todos, era algo tan extraño para los hombres de Estado del antiguo régimen que fue precisa una guerra de un cuarto de siglo, la más formidable que hasta ahora se ha visto, para imponerles la noción y demostrarles la necesidad. La tentativa hecha en el Congreso de Viena y en los Congresos que siguieron para dar a Europa una organización elemental fue un progreso y no una vuelta al pasado[43].

A la inversa, toda vuelta a un nacionalismo estrecho ha traído siempre como consecuencia un desenvolvimiento del espíritu proteccionista, es decir, una tendencia de los pueblos a aislarse económica y moralmente unos de otros.

Si en ciertos casos, sin embargo, los pueblos que no tienen ningún lazo común que los una, que incluso se miran como enemigos[44], cambian entre sí productos de una manera más o menos regular, es preciso no ver en esos hechos más que simples relaciones de *mutualismo* que nada tienen de común con la división del trabajo[45]. Pues, por el hecho de que dos organismos diferentes encuentren que tienen propiedades que útilmente se ajustan, no quiere decir que entre ellos exista una distribución de funciones[46].

---

[43] *L'Europe et la Révlution française,* I, págs. 9 y 10.

[44] Véase Kulischer, *Der Handel auf den primitiven Culturstufen (Ztsthr. f. Völkerpsychologie,* X, 1877, pág. 378), y Schrader, *Linguistich-historische Forschungen zur Handelsgeschichte,* Jena, 1886.

[45] Es verdad que el mutualismo se produce generalmente entre individuos de especies diferentes, pero el fenómeno sigue siendo el mismo, aun cuando tenga lugar entre individuos de la misma especie (véase sobre el mutualismo, Espinas, *Sociétés animales,* y Giraud, *Les Sociétés chez les animaux).*

[46] Queremos recordar, al terminar, que sólo hemos estudiado en este capítulo cómo, en general, la división del trabajo va progresando más cada vez, y cuáles son las causas determinantes de este progreso. Pero puede muy bien ocurrir que, en una sociedad determinada, una cierta división del trabajo, y especialmente la división del trabajo económico, se halle muy desenvuelta, aunque el tipo segmentario esté todavía fuertemente pronunciado. Tal es el caso de Inglaterra. La gran industria, el gran comercio, parecen estar allí tan desenvueltos como en el continente, aunque el sistema alveolario se encuentre todavía muy marcado, como lo prueban la autonomía de

---

la vida local y la autoridad que conserva la tradición. (El valor sintomático de este último hecho lo determinaremos en el capítulo siguiente.)

Y es que, en efecto, la división del trabajo, siendo un fenómeno derivado y secundario, como acabamos de ver, se desenvuelve en la superficie de la vida social, y es esto verdad especialmente en la división del trabajo económico. Se halla a flor de tierra. Ahora bien, en todo organismo, los fenómenos superficiales, por su misma situación, son bastante más accesibles a la acción de las causas exteriores, aun cuando las causas internas de que dependen generalmente no se hayan modificado. Por eso basta que una circunstancia cualquiera excite en un pueblo una necesidad más viva de bienestar material para que la división del trabajo económico se desenvuelva sin que la estructura social cambie sensiblemente. El espíritu de imitación, el contacto con una civilización más refinada, puede producir ese resultado. Ocurre como con el entendimiento, que, hallándose en la parte culminante y, por consiguiente, más superficial de la conciencia, puede muy fácilmente modificarse por influencias externas, como la educación, sin que los fundamentos de la vida psíquica sean alcanzados. Créanse así inteligencias que se bastan para asegurar el éxito pero que no tienen raíces profundas. De ahí que no se transmita ese género de talento por herencia.

Esta comparación demuestra que no hay que juzgar con arreglo al lugar que corresponde a una sociedad en la escala social por el estado de su civilización, sobre todo de su civilización económica, pues puede no ser ésta más que una imitación, una copia, y encubrir una estructura social de especie inferior. El caso, realmente, es excepcional, pero se presenta.

Sólo en estas ocasiones la densidad material de la sociedad deja de manifestar exactamente el estado de la densidad moral. El principio que hemos sentado es, pues, verdadero de una manera muy general, y basta esto para nuestra demostración.

Capítulo III

Los factores secundarios

La indeterminación progresiva de la conciencia común y sus causas

Hemos visto en la primera parte de este trabajo que la conciencia colectiva se hacía más débil y más vaga, a medida que la división del trabajo se desenvolvía. A consecuencia de esta indeterminación progresiva es por lo que incluso la división del trabajo llega a ser la fuente principal de la solidaridad. Puesto que estos dos fenómenos se encuentran hasta ese punto ligados, no deja de ser útil buscar las causas de esta regresión. No cabe duda de que, haciendo ver la regularidad con que se produce, hemos directamente establecido que depende de algunas condiciones fundamentales de la evolución social. Pero esta conclusión del libre precedente sería más indudable todavía si pudiéramos encontrar cuáles son esas condiciones.

Esta cuestión es, además, solidaria de la que estamos en vías de tratar. Acabamos de poner de manifiesto que los progresos de la división del trabajo son debidos a la presión más fuerte ejercida por las unidades sociales unas sobre otras, que las obliga a desenvolverse en sentidos cada vez más divergentes. Pero esta presión se halla a cada instante neutralizada por una presión en sentido contrario, que la conciencia común ejerce sobre cada conciencia particular. Mientras una nos empuja a constituir una personalidad distinta, la otra, por el contrario, nos elabora una ley de semejanza con todo el mundo. Mientras la primera nos inclina a seguir la pendiente de nuestra naturaleza personal, la segunda nos retiene y nos impide desviarnos del tipo colectivo. En otros términos, para que la división del trabajo pueda nacer y crecer, no basta que existan en dos individuos gérmenes de aptitudes especiales, ni que sean incitados a va-

riar en el sentido de esas aptitudes especiales; es preciso, además, que las variaciones individuales sean posibles. Ahora bien, no pueden producirse cuando se hallan en oposición con alguna situación fuerte y definida de la conciencia colectiva, pues, cuanto más fuerte es una situación, más se resiste a todo lo que puede debilitarla y, cuanto más definida está, menos lugar deja a los cambios. Cabe, pues, prever, que el progreso de la división del trabajo será tanto más difícil y lento cuanto más vitalidad y precisión tenga la conciencia común. A la inversa, será tanto más rápido cuanto más fácilmente pueda el individuo ponerse en armonía con su medio social. Pero, para esto, no basta con que ese medio exista; es preciso también que cada cual sea libre de adaptarse al mismo, es decir, que sea capaz de moverse con independencia, aun cuando no se mueva todo el grupo al mismo tiempo y en la misma dirección. Ahora bien, sabemos que los movimientos propios de los particulares son tanto más raros cuanto más desenvuelta se encuentra la solidaridad mecánica.

Son numerosos los ejemplos en los que directamente se puede observar esta influencia neutralizante de la conciencia común sobre la división del trabajo. En tanto las leyes y las costumbres hacen de la inalienabilidad y de la indivisibilidad de la propiedad inmueble una obligación estricta, las condiciones necesarias para la aparición de la división del trabajo no surgen. Cada familia forma una masa compacta y todas se dedican a la misma ocupación, a explotar el patrimonio hereditario. Entre los eslavos la *Zadruga* con frecuencia aumenta en proporciones tales que la miseria es grande en ella; sin embargo, como el espíritu doméstico es muy fuerte, continúan generalmente viviendo juntos, en lugar de marcharse a emprender fuera el ejercicio de profesiones especiales como las de marino y comerciante. En otras sociedades, en las que la división del trabajo se halla más adelantada, cada clase tiene funciones determinadas y siempre las mismas, las cuales se sustraen a toda innovación. Por otra parte, hay categorías enteras de profesiones a las que el acceso está más o menos prohibido a los ciudadanos. En Grecia[47], en Roma[48], la industria y el comercio eran carreras despreciadas; entre los kabylas, ciertos oficios, como los de carnicero, los de fabricante de calzados, etc., son mal reputados por la opinión pública[49]. La especialización no puede, pues, hacerse en esas diversas

---

[47] Büsschenschütz, *Besit und Erwerb*.

[48] Según Dionisio de Halicarnaso (IX, 25), durante los primeros tiempos de la República ningún romano se podía hacer comerciante o artesano.—Cicerón habla todavía de todo trabajo mercenario como de una profesión degradante *(De Off.,* I, pág. 42).

[49] Hanoteau y Letourneux, *La Kabylie,* II, pág. 23.

direcciones. En fin, incluso en pueblos en que la vida económica ha alcanzado ya un cierto desenvolvimiento, como entre nosotros en los tiempos de las antiguas corporaciones, las funciones estaban reglamentadas de tal suerte que la división del trabajo no podía progresar. Allí donde todo el mundo estaba obligado a fabricar de la misma manera, toda variación individual era imposible[50].

El mismo fenómeno se produce en la vida representativa de las sociedades. La religión, esa forma eminente de la conciencia común, primitivamente absorbe todas las funciones representativas, juntamente con las funciones prácticas. Las primeras no se disocian de las segundas hasta que aparece la filosofía. Ahora bien, esto no es posible hasta que no pierde un poco de su imperio la religión. Esa nueva manera de representarse las cosas tropieza con la opinión pública, que ofrece resistencia. Se ha dicho a veces que es el libre examen el que hace retroceder a las creencias religiosas; pero él, a su vez, supone una previa regresión de esas mismas creencias. No puede producirse más que permitiéndolo la fe común.

Igual antagonismo surge cada vez que se funda una ciencia nueva. El mismo cristianismo, aun cuando pronto haya dejado un campo más amplio a la reflexión individual que cualquier otra religión, no ha podido escaparse a esta ley. Sin duda que la oposición fue menos viva mientras los sabios limitaron sus estudios al mundo material, puesto que, en principio, hallábase abandonado a las disputas de los hombres. Como este abandono no fue jamás completo, como el dios cristiano no es enteramente extraño a las cosas de esta tierra, necesariamente tuvo que suceder que en más de un punto las mismas ciencias naturales encontraron en la fe un obstáculo. Pero fue, sobre todo, cuando el hombre llegó a ser un objeto de ciencia cuando la resistencia se hizo enérgica. Al creyente, en efecto, no puede por menos de repugnar la idea de que el hombre sea estudiado como un ser natural análogo a los demás, y los trechos morales como hechos de la naturaleza, y sabido es hasta qué punto esos sentimientos colectivos bajo las diversas formas tomadas han entorpecido el desenvolvimiento de la psicología y de la sociología.

No se han, pues, explicado completamente los progresos de la división del trabajo cuando se ha demostrado su necesidad como consecuencia de cambios sobrevenidos en el medio social; dependen también de factores secundarios que pueden, o facilitarles, o entorpecer, o impedir por completo su marcha. En efecto, no hay que olvidar que la especialización no es la

---

[50] Véase Levasseur, *Les classes ouvrièrts en France jusqu'à la Rèvolution, passim.*

única solución posible a la lucha por la vida; hay también la emigración, la colonización, la resignación a una existencia precaria y de mayor lucha, finalmente, la eliminación total de los más débiles por medio del suicidio o de otra manera. Como el resultado es, en cierta medida, contingente, y los combatientes no se ven necesariamente empujados hacia una de esas resoluciones con exclusión de otras, se inclinan hacia aquella que está más a su alcance. De no existir algo que impida a la división del trabajo desenvolverse, no hay duda de que se especializan. Pero, si las circunstancias hacen posible o muy difícil esta solución, será necesario recurrir a alguna otra.

El primero de esos factores secundarios consiste en una independencia mayor de los individuos con relación al grupo, de manera que les permita variar con libertad. La división del trabajo psicológico está sometida a la misma condición.

> Incluso unidos unos a otros —dice M. Perrier—, los elementos anatómicos conservan respectivamente toda su individualidad. Cualquiera que sea su número, tanto en los organismos más elevados como en los más humildes, se alimentan, se desarrollan y se reproducen sin cuidarse de sus vecinos. En eso consiste *la ley de independencia de los elementos anatómicos,* que tan fecunda ha llegado a ser en manos de los fisiólogos. Esta independencia debe considerarse como condición necesaria al libre ejercicio de una facultad más general de los plastidas, la variabilidad bajo la acción de las circunstancias exteriores o incluso de ciertas fuerzas inmanentes a los protoplasmas. Gracias a su aptitud para variar y a su independencia recíproca, los elementos nacidos unos de otros, y originariamente todos semejantes entre sí, han podido modificarse en diferentes sentidos, tomar formas diversas, adquirir funciones y propiedades nuevas[51].

Al contrario de lo que pasa en los organismos, esta independencia no es en las sociedades un hecho primitivo, puesto que en un principio el individuo encontrábase absorbido por el grupo. Pero hemos visto que aparece muy pronto y progresa con regularidad al mismo tiempo que la división del trabajo, a consecuencia de la regresión de la conciencia colectiva. Queda por buscar cómo esta condición útil de la división del trabajo social se realiza a medida que se hace necesaria. Sin duda depende ella misma de causas que ha determinado los progresos de la especialización. Pero ¿cómo puede producir ese resultado el crecimiento de las sociedades en volumen y en densidad?

---

[51] *Colonies animales,* pág. 702.

I

En una sociedad reducida, como todo el mundo se halla sensiblemente colocado en iguales condiciones de existencia, el medio colectivo es esencialmente concreto. Está constituido con los seres de todas clases que ocupan el horizonte social. Los estados de conciencia que lo representan tienen, pues, el mismo carácter. En primer lugar, se refieren a objetos precisos, como este animal, este árbol, esta planta, esta fuerza natural, etc. Después, como todo el mundo ocupa una igual situación con relación a esas cosas, afectan de la misma manera a todas las conciencias. Toda la tribu, si no se halla muy extendida, goza o sufre por igual de las ventajas o de los inconvenientes del sol o de la lluvia, del calor o del frío, de tal río o de tal fuente, etc. Las impresiones colectivas que resultan de la fusión de todas esas impresiones individuales están, pues, determinadas en su forma como en sus objetos y, por consiguiente, la conciencia común tiene un carácter definido. Pero cambia de naturaleza a medida que las sociedades se hacen más voluminosas. Como estas últimas se extienden sobre una superficie más amplia, está obligada a elevarse por encima de todas las diversidades locales, a dominar más el espacio y, por consiguiente, a hacerse más abstracta, pues no hay más que cosas generales que puedan ser comunes a todos esos medios diversos. Ya no es tal animal, sino tal especie; tal fuente, sino las fuentes; tal bosque, sino el bosque *in abstracto.*

Por otro lado, como las condiciones de la vida no son ya en todas partes las mismas, esos objetos comunes, sean cuales fueren, no pueden determinar en todas partes sentimientos tan perfectamente idénticos. Los resultados colectivos no tienen ya, pues, la misma nitidez, y esto tanto más se acentúa cuanto más diversos son los elementos componentes. Cuanto mayor es la diferencia entre los retratos individuales que han servido para hacer un retrato compuesto, más indeciso resulta éste. Es verdad que las conciencias colectivas locales pueden conservar su individualidad en el seno de la conciencia colectiva general y que, como abarcan horizontes más pequeños, les es más fácil permanecer concretas. Pero sabemos cómo poco a poco vienen a desvanecerse en el seno de la primera, a medida que se borran los segmentos sociales a que corresponden.

El hecho que, tal vez, manifiesta mejor esta tendencia creciente de la conciencia común es la trascendencia paralela del más esencial de sus elementos: quiero hablar de la noción de la divinidad. En el origen, los dioses no son distintos del universo, o más bien no hay seres sagrados, sin que el carácter sagrado de que están revestidos se encuentre referido

a alguna entidad exterior, como fuente de la misma. Los animales o los vegetales de la especie que sirve de tótem al clan son objeto del culto, pero no quiere esto decir que un principio *sui generis* venga a comunicarles desde fuera su naturaleza divina. Esta naturaleza les es intrínseca; son divinos por sí mismos. Pero, poco a poco, las fuerzas religiosas se desligan de las cosas que no eran en un principio más que atributos, y llegan a presuponerlas. Se forma así la noción de los espíritus o de los dioses que, aun cuando con preferencia aquí o allá, existen, sin embargo, fuera de los objetos particulares a que más especialmente están ligados[52]. Por eso mismo tienen algo de menos concreto. Sin embargo, sean múltiples o hayan sido llevados a una cierta unidad, todavía son inmanentes dentro del mundo. Separados en parte de las cosas, están siempre en el espacio. Permanecen, pues, muy cerca de nosotros, mezclados constantemente en nuestra vida. El politeísmo grecolatino, que no es más que una forma más elevada y mejor organizada del animismo, señala un nuevo progreso en el sentido de la trascendencia. La residencia de los dioses se hace más netamente distinta de la de los hombres. Retirados sobre las alturas misteriosas del Olimpo, o en las profundidades de la tierra, no intervienen ya personalmente en los asuntos humanos sino de una manera muy intermitente. Sólo con el cristianismo se sale Dios definitivamente del espacio; su reino ya no es de este mundo; la disociación entre la naturaleza y lo divino es tan completa que degenera en un antagonismo. A la vez, la noción de la divinidad se hace más general y más abstracta, pues está formada, no de sensaciones, como originariamente, sino de ideas. El Dios de la Humanidad tiene, por necesidad, menos comprensión que los de la ciudad o del clan.

Por otra parte, al mismo tiempo que la religión, las reglas del derecho se universalizan, así como las de la moral. Ligadas primero a circunstancias locales, a particularidades étnicas, climatológicas, etc., se independizan poco a poco y se hacen a la vez más generales. Este aumento de generalidad lo hace sensible la decadencia ininterrumpida del formalismo. En las sociedades inferiores, la forma incluso externa de la conducta está predeterminada hasta en sus detalles. La manera como debe el hombre alimentarse, como debe vestirse según las circunstancias, los gestos que debe hacer, las fórmulas que debe pronunciar, están fijados con precisión. Por el contrario, cuanto más se aleja uno del punto de partida, más pierden en claridad y precisión las prescripciones morales y jurídi-

---

[52] Véase Réville, *Religions des peuples non civilisés,* I, págs. 67 y sigs.; II, págs. 230 y sigs.

cas. No regulan ya sino las formas más generales de la conducta y las reglamentan de una manera muy general, diciendo lo que se debe hacer y no cómo se debe hacer. Ahora bien, todo lo que está definido se expresa bajo una forma definida. Si los sentimientos colectivos tuvieran la misma determinación que en otros tiempos, no se apresarían de una manera menos determinada. Si los detalles concretos de la acción y del pensamiento fueran también uniformes, serían también obligatorios.

Con frecuencia se ha hecho notar que en la civilización había una tendencia a devenir más racional y más lógica; ahora se ve cuál es la causa. Sólo es racional lo que es universal. Lo que extravía al entendimiento es lo particular y lo concreto. No pensamos bien más que aquello que es general. Por consiguiente, cuanto más próxima se halla la conciencia común a cosas particulares, con mayor exactitud lleva la señal y también es más ininteligible. He ahí de donde procede el efecto que nos hacen las civilizaciones primitivas. No pudiendo reducirlas a principios lógicos, nos vemos llevados a no encontrar en ellas más que combinaciones caprichosas y fortuitas de elementos heterogéneos. En realidad, no tienen nada de artificial; sólo que es preciso buscar las causas determinantes en sensaciones y en movimientos de la sensibilidad, no en conceptos y, si así sucede, débese a que el medio para el cual han sido hechas no es suficientemente amplio. Por el contrario, cuando la civilización se desenvuelve sobre un campo de acción más vasto, cuando se aplica a más gentes y a más cosas, las ideas generales aparecen necesariamente y se convierten en predominantes. La noción de hombre, por ejemplo, reemplaza en el derecho, en la moral, en la religión, a la de romano, que, más concreta, es más refractaria a la ciencia. Son, pues, el aumento de volumen de las sociedades y su mayor condensación los que explican esta gran transformación.

Ahora bien, cuanto más general se hace la conciencia común, más lugar deja a las variaciones individuales. Cuando Dios se encuentra lejos de las cosas y de los hombres, su acción no es ya de todos los instantes y no se extiende a todo. No hay fijas más que reglas abstractas que puedan ser libremente aplicadas de maneras muy diferentes. Y, además, ya no tienen ni el mismo ascendiente ni la misma fuerza de resistencia. En efecto, si las prácticas y las fórmulas, cuando son precisas, determinan el pensamiento y los movimientos como una necesidad análoga a la de los reflejos, por el contrario, esos principios generales no pueden adaptarse a los hechos sino con el auxilio de la inteligencia. Ahora bien, una vez despierta, la reflexión no es fácil de contener. Cuando ha adquirido fuerzas, se desenvuelve espontáneamente más allá de los límites que le han sido designados. Comiénzase por poner algunos artículos de fe por enci-

ma de la discusión y después la discusión se extiende hasta ellos. Quieren darse cuenta de los mismos, se les pregunta su razón de ser y, sea cual fuere la manera como sufran esta prueba, dejan en ella una parte de su fuerza. Pues las ideas reflexivas jamás han tenido el mismo poder coactivo que los instintos; por eso los movimientos que han sido deliberados no son tan instantáneos como los involuntarios. Por hacerse, pues, más racional, la conciencia colectiva se hace, pues, menos imperativa y, por está razón también, estorba menos el libre desenvolvimiento de las variedades individuales.

II

Pero no es esta causa la que más contribuye a producir ese resultado.

Lo que da fuerza a los estados colectivos no es sólo que son comunes a la generación presente, sino, sobre todo, que son, en su mayor parte, un legado de las generaciones anteriores. La conciencia común no se constituye, en efecto, sino muy lentamente y lo mismo le ocurre para modificarse. Hace falta tiempo para que una forma de conducta o una creencia llegue a ese grado de generalidad y de cristalización; hace falta tiempo también para que lo pierda. Casi toda ella es un producto del pasado. Ahora bien, lo que procede del pasado es, por lo general, objeto de un respeto muy especial. Una práctica a la que todo el mundo unánimemente se conforma tiene, sin duda, un gran prestigio; pero si, además, se fortalece con el sentimiento de los antepasados, nadie piensa en derogarla. La autoridad de la conciencia colectiva está hecha pues, en gran parte gracias a la autoridad de la tradición. Ahora veremos cómo necesariamente ésta disminuye a medida que el tipo segmentario se desvanece.

En efecto, cuando es muy pronunciado, los segmentos forman otras tantas pequeñas sociedades más o menos cerradas las unas a las otras. Allí donde tienen una base familiar es tan difícil cambiarla como cambiar de familia, y si, cuando no tienen más que una base territorial las barreras que las separan, son más fáciles de franquear, sin embargo, éstas persisten. En la Edad Media era todavía muy difícil para un obrero encontrar trabajo en una ciudad que no fuera la suya[53]; las aduanas interiores formaban, además, alrededor de cada compartimiento social una cintura

---

[53] Levasseur, ob. cit., I, pág. 239.

que lo protegía contra las infiltraciones de elementos extraños. En esas condiciones el individuo se encontraba ligado al suelo en que había nacido, tanto por los lazos que al mismo lo unían como porque lo rechazaban de otras partes; la escasez de vías de comunicación y de transmisión constituyen una prueba de esta oclusión de cada segmento. De rechazo, las causas que mantienen al hombre en su medio natal lo fijan en su medio doméstico. En primer lugar, en el origen ambos se confunden, y si, más tarde, se distinguen, no es posible alejarse mucho del segundo cuando no es posible salirse del primero. La fuerza de atracción que resulta de la consanguinidad ejerce, pues, su acción al máximum de intensidad, puesto que permanece uno toda su vida colocado muy cerca del origen mismo de esta fuerza. Constituye, en efecto, una ley sin excepción esta, según la cual, cuanto más segmentada es la naturaleza de la estructura social, más las familias constituyen masas compactas, indivisibles, amontonadas sobre sí mismas[54].

Por el contrario, a medida que las líneas de demarcación que separan los diferentes segmentos se desvanecen, es inevitable el rompimiento de este equilibrio. Como ya no se mantienen los individuos en sus lugares de origen, y los espacios libres que ante ellos se abren los atraen, no pueden dejar de dispersarse a través de los mismos. Los jóvenes no permanecen de una manera invariable ligados al país de sus padres, sino que se marchan a tentar la fortuna en todas direcciones. Las poblaciones se mezclan, y esto hace que sus diferencias originales acaben por perderse. La estadística no nos permite, desgraciadamente, seguir en la historia la marcha de esas emigraciones interiores, pero es un hecho que basta para establecer su importancia creciente el de la formación y desenvolvimiento de las ciudades. Las ciudades, en efecto, no se forman por una especie de crecimiento espontáneo, sino por inmigración. Lejos de deber su existencia y sus progresos al aumento normal de nacimientos sobre defunciones, desde este punto de vista presentan un déficit general. Es, pues, del exterior de donde reciben los elementos con que diariamente aumentan. Según Dunant[55], el crecimiento anual del conjunto de la población de las 31 grandes ciudades de Europa absorbe el 784,6 por 1.000 de la emigración. En Francia el censo de 1881 acusaba sobre el de 1876 un aumento de 766.000 habitantes; el departamento del Sena y las 45 ciu-

---

[54] El lector podrá darse cuenta por sí solo de los hechos que comprueban esta ley, de la cual no podemos hacer aquí una demostración expresa. Dedúcese de las investigaciones que hemos hecho sobre la familia y que pronto esperamos publicar.

[55] Citado por Layet, *Hygiène des Paysans,* último capítulo.

dades con más de 30.000 habitantes «absorbían sobre la cifra del crecimiento quinquenal más de 661.000 habitantes, dejando sólo 105.000 para distribuir entre las ciudades medianas, las pequeñas ciudades y el campo»[56]. No es sólo hacia las grandes ciudades hacia donde se dirigen esos grandes movimientos; irradian también sobre las regiones vecinas. M. Bertillon ha calculado que, mientras que en el año 1886, según el término medio en Francia, de 100 habitantes sólo 11,25 habían nacido fuera del departamento, en el departamento del Sena esta cifra llegaba a 34,67. Tal proporción de extranjeros se eleva tanto más cuanto más populosas son las ciudades con que cuenta el departamento. Es de 31,47 en el Ródano, de 26,29 en las Bocas del Ródano, de 26,41 en el Sena y Oise[57], de 19,46 en el norte, de 17,26, en la Gironda[58]. Este fenómeno no es exclusivo de las grandes ciudades; se produce igualmente, aunque con una menor intensidad, en las pequeñas ciudades, en las villas. «Todas esas aglomeraciones aumentan constantemente a expensas de los municipios más pequeños, de suerte que cabe ver en cada censo cómo el número de ciudades de cada categoría aumenta en algunas unidades[59].

Ahora bien, la mayor movilidad de las unidades sociales que suponen estos fenómenos de migración determina un debilitamiento en todas las tradiciones.

En efecto, lo que sobre todo da fuerza a la tradición es el carácter de las personas que la transmiten e inculcan, quiero decir los ancianos. Constituyen su expresión viviente; sólo ellos han sido testigos de lo que hacían los antepasados. Por otra parte, gozan, cerca de las generaciones educadas bajo su mirada y bajo su dirección, de un prestigio que no puede reemplazarse con nada. El niño, en efecto, tiene conciencia de su inferioridad frente a las personas mayores que lo rodean, y siente que depende de ellas. El respeto lleno de reverencia que por las mismas siente se comunica, naturalmente, a todo lo que de ellas procede, a todo lo que dicen, a todo lo que hacen. La autoridad de la edad es, pues, la que en gran parte forma la de la tradición. Por consiguiente, todo lo que puede contribuir a prolongar esta influencia más allá de la infancia tiene que fortificar las creencias y las prácticas tradicionales. Es lo que sucede cuando el hombre continúa viviendo en el medio en que se ha educado, pues

---

[56] Dumont, *Depopulation et Civilisation,* pág. 175.

[57] Esta elevada cifra es efecto de la vecindad de París.

[58] *Dictionnaire encyclop des Sciences médic.,* art *Migration*.

[59] Dumont, ob. cit., pág. 178.

permanece entonces en relación con las personas que lo han conocido niño y lo han sometido a su acción. El sentimiento que por ellas tiene subsiste y, por consiguiente, produce los mismos efectos, es decir, contiene los deseos de innovación. Para que se produzcan novedades en la vida social, no basta con que lleguen a luz nuevas generaciones, es preciso también que no se encuentren muy fuertemente arrastradas a seguir los errores de sus predecesores. Cuanto más profunda es la influencia de estos últimos —y tanto más profunda es cuanto más persiste—, más obstáculos se presentan a los cambios. Tenía razón Augusto Comte cuando decía que, si la duración de la vida humana fuera duplicada, sin que por eso se modificara la proporción respectiva de las edades, resultaría «una detención inevitable, aun cuando imposible de calcular, de nuestro desenvolvimiento social»[60].

Pero se produce lo contrario cuando el hombre, al salir de la adolescencia, se trasplanta a un medio nuevo. No cabe duda de que en él encontrará a hombres de más edad que la suya, pero no ha sufrido su acción durante la niñez. El respeto que por ellos tenga es, pues, menor y de naturaleza más convencional, ya que no corresponde a ninguna calidad, ni actual, ni pasada. No depende de ellos ni ha dependido nunca; no puede, pues, respetarlos sino por analogía. Por otra parte, es un hecho conocido el de que el culto de la edad se va debilitando con la civilización. Muy desenvuelto en otros tiempos, redúcese hoy a algunas prácticas muy corteses, inspiradas en una especie de piedad. Más que temer a los viejos, lo que hace es compadecerlos. Las edades están niveladas. Todos los hombres que han llegado a la madurez casi se tratan como iguales. A consecuencia de esta nivelación, las costumbres de los antepasados pierden su ascendiente, pues no tienen cerca del adulto a representantes autorizados. Se está más libre frente a ellas, porque se está más libre de aquellos que las encarnan. La solidaridad de los tiempos es menos sensible porque carece ya de su expresión material en el contacto continuo de las generaciones sucesivas. Sin duda que los efectos de la educación primera continúan haciéndose sentir pero con menos fuerzas porque no se los aviva.

Ese momento de plena juventud es, además, aquel en que los hombres se muestran más impacientes ante todo freno y más deseosos de cambio. La vida que en ellos circula no ha tenido tiempo de fijarse, de tomar definitivamente formas determinadas, y es demasiado intensa para dejarse disciplinar sin resistencia. Esa necesidad será, pues, satisfe-

---

[60] *Cours de Phil, pos.,* IV, pág. 451.

cha con tanta mayor facilidad cuanto menor sea la resistencia que venga de fuera, y no puede satisfacerse sino a expensas de la tradición, la cual, desde el momento que comienza a perder fuerzas, se ve más duramente combatida. Desde el momento que así ocurre, ese germen de debilidad no puede por menos de ir desenvolviéndose con cada generación, pues los principios cuya autoridad se siente disminuir se transmiten con menos autoridad.

Una experiencia muy característica demuestra esta influencia de la edad sobre la fuerza de la tradición.

Precisamente por reclutarse sobre todo en la emigración la población de las grandes ciudades, compónese ésta esencialmente de gentes que, al llegar a la edad adulta, abandonan sus hogares y se sustraen a la acción de las personas mayores. Así resulta que el número de viejos es muy escaso, mientras que, por el contrario, el de los hombres en la fuerza de la edad es muy elevado. M. Cheysson ha demostrado que las curvas de la población por cada grupo de edad en París y su provincia no se encuentran sino en las de quince a veinte años y de cincuenta a cincuenta y cinco años. Entre veinte y cincuenta la curva parisién es mucho más elevada y después vuelve a bajar[61]. En 1881 contaba París con 1.118 individuos de veinte a veinticinco años contra 874 en el resto del país[62]. En todo el departamento del Sena se encuentran por cada 1.000 habitantes 731 de quince a sesenta años y 76 sólo por encima de esta edad, mientras que la provincia tiene 618 de los primeros y 166 de los segundos. En Noruega, según Jacques Bertillon, la distribución por cada 1.000 habitantes es la siguiente:

	Ciudades	Campo
De quince a treinta años	278	239
De treinta a cuarenta y cinco años	205	183
De cuarenta y cinco a sesenta años	110	120
Por encima de sesenta años	59	87

Así, pues, en las grandes ciudades la influencia moderadora de la edad es mínima; al mismo tiempo se comprueba que en parte alguna las tradiciones ejercen menos imperio sobre los espíritus. En efecto, las grandes ciudades son focos indudables del progreso; en ellas es donde las

[61] *La Question de la population,* en *Annales d'hygiène,* 1884.
[62] *Annales de la ville de Paris.*

ideas, modos, costumbres y necesidades nuevas se elaboran para difundirse en seguida por el resto del país. Cuando la sociedad cambia, lo hace generalmente por seguirlas e imitarlas. Los temperamentos son en ellas de tal manera movibles que todo lo que procede del pasado despierta en ellos suspicacias; por el contrario, las novedades, sean cuales fueren, gozan de un prestigio casi igual a aquel de que antes gozaban las tradiciones de los antepasados. Los espíritus están en ellas orientados en forma natural hacia el porvenir. Por eso en las ciudades la vida se transforma con una rapidez extraordinaria: creencias, gustos, pasiones se hallan en perpetua evolución. Ningún terreno es más favorable a evoluciones de toda especie. Y es que la vida colectiva no puede tener continuidad allí donde las diferentes capas de unidades sociales, llamadas a reemplazarse unas por otras, son hasta ese punto discontinuas.

Observando cómo el respeto a las tradiciones durante la juventud de las sociedades, y sobre todo en el momento de su madurez, era mucho mayor que durante la vejez de las mismas, M. Tarde ha creído que podía presentar el declinar del tradicionalismo corno una fase simplemente transitoria, una crisis pasajera de toda evolución social. «El hombre —dice— no escapa al yugo de la costumbre sino para volver a caer en él, es decir, para fijar y consolidar al volver a caer en él las conquistas, debidas a su emancipación temporal»[63]. Este error procede, creemos nosotros, del método de comparación seguido por el autor y cuyos inconvenientes hemos señalado varias veces. Sin duda que, si se compara el final de una sociedad con los comienzos de la que la sucede, se comprueba una vuelta del tradicionalismo; sólo que esta fase con que debuta todo tipo social es siempre mucho menos violenta que lo había sido en el tipo inmediatamente anterior. Jamás, entre nosotros, las costumbres de los antepasados han sido objeto del culto supersticioso que se les concedía en Roma; jamás hubo en Roma una institución análoga a la γραφὴ παρανόμων del derecho ateniense, oponiéndose a toda innovación[64]; incluso en tiempos de Aristóteles era todavía cuestión en Grecia el saber si sería bueno cambiar las leyes establecidas para mejorarlas, y el filósofo no se pronunciaba por la afirmativa sino con mucha circunspección[65]. En fin, entre los hebreos toda desviación de la regla tradicional aún era más imposible, porque constituía una impiedad. Ahora bien, para juzgar de la marcha de los acontecimientos sociales, no es necesario poner unas junto a otras

---

[63] *Lois de l'imitation,* pág. 271.

[64] Véase sobre esta γραφὴ Meier y Schömann, *Der attische Process.*

[65] Arist., *Pol.,* II, 8, 1268, *b,* 26.

las sociedades que se suceden, sino compararlas sólo en el período correspondiente a su carrera. Si es verdad, pues, que toda la vida social tiende a fijarse y a hacerse consuetudinaria, la forma que adquiere es cada vez menos resistente, más asequible a los cambios; en otros términos, la autoridad de la costumbre disminuye de una manera continua. Es, por lo demás, imposible que otra cosa suceda, puesto que ese debilitamiento depende de las condiciones mismas que dominan el desenvolvimiento histórico. Por otra parte, como las creencias y las prácticas comunes sacan en gran parte su fuerza de la fuerza de la tradición, es evidente que se encuentran cada vez menos en estado de estorbar la libre expansión de las variaciones individuales.

III

En fin, a medida que la sociedad se extiende y se concentra, envuelve de menos cerca al individuo y, por consiguiente, no puede contener con igual eficacia las tendencias divergentes que salen a la luz.

Basta para asegurarse de esto con compasar las grandes ciudades a las pequeñas. En las últimas, el que quiera emanciparse de los hábitos que lo rodean se expone a resistencias que a veces son muy vivas. Toda tentativa de independencia es objeto de escándalo público, y la reprobación general que a ella va unida es de naturaleza como para quitar ánimos a los imitadores. Por el contrario, en las grandes ciudades, el individuo se encuentra mucho más libre del yugo colectivo; es un hecho que la experiencia proporciona y no cabe discutir. Y es que dependemos tanto más estrechamente de la opinión común cuanto de más cerca vigila nuestro proceder. Cuando la atención de todos se halla constantemente fija sobre lo que cada uno hace, se percibe la menor desviación y es inmediatamente reprimida; por el contrario, cuanto más puede uno huir de esa vigilancia, más facilidades encuentra para seguir sus propios impulsos. Ahora bien, como dice el proverbio, en ninguna parte se halla uno más escondido que en medio de una multitud. Cuanto más denso y extenso es un grupo, más incapaz es la atención colectiva, dispersa sobre una amplia superficie, de seguir los movimientos de cada individuo, pues no se hace aquélla más fuerte por el hecho de ser más numerosos los individuos. Tiene que atender a muchos sitios a la vez para poder concentrarse sobre alguno determinado. La vigilancia se hace peor, porque son muchas las gentes y las cosas que es necesario vigilar.

Además, el gran resorte de la atención, a saber, el interés, falta por completo. No deseamos conocer hechos y gestos de una persona como

su imagen no despierte en nosotros sus acuerdos y emociones a la misma ligadas, y ese deseo es tanto más activo cuanto los estados de conciencia así reavivados son más numerosos y más fuertes[66]. Si, por el contrario, se trata de alguno que no vemos sino de tarde en tarde y de pasada, todo cuanto le concierne, al no determinar en nosotros un eco, nos deja fríos y, por consiguiente, no nos sentimos incitados ni a informarnos sobre lo que le sucede, ni a observar lo que hace. La curiosidad colectiva es, pues, tanto más viva cuanto más continuas y más frecuentes son las relaciones personales entre los individuos; por otra parte, no ofrece duda de que son tanto más raras y más cortas cuanto las relaciones de cada individuo se extienden a mayor número de personas.

He aquí por qué la presión de la opinión se hace sentir con menos fuerza en los grandes centros. La atención de cada uno se halla distraída en direcciones muy diversas y, además, se conocen menos las gentes. Incluso los vecinos y los miembros de una misma familia se encuentran con menos frecuencia y con menos regularidad en contacto, separados como están a cada instante por la masa de asuntos y de personas intercurrentes. Si la población es más numerosa que densa, puede, sin duda, suceder que la vida dispersa sobre una mayor extensión sea menor en cada punto. La gran ciudad se resuelve entonces en un cierto número de pequeñas ciudades y, por consiguiente, las anteriores observaciones no tienen una exacta aplicación[67]. Pero, donde quiera que la intensidad de la aglomeración se halla en relación con su volumen, los lazos personales son raros y débiles: se pierde con facilidad de vista a las gentes, incluso a aquellas que nos rodean de cerca, y en la misma medida éstas se desinteresan. Como esta mutua indiferencia tiene por efecto relajar la vigilancia colectiva, la esfera de acción libre de cada individuo se extiende de hecho y, poco a poco, el hecho se convierte en derecho. Sabemos, en efecto, que la conciencia común no conserva su fuerza sino a condición de no tolerar las contradicciones; ahora bien, a consecuencia de esta disminución de la fiscalización social, se comentan diariamente actos que la contradicen, sin que por ello reaccione. Si, pues, los hay que se repiten con bastante

---

[66] Verdad es que, en una pequeña ciudad, el extranjero, el desconocido, no es objeto de menor vigilancia que el habitante local, pero es que la imagen que lo representa se ha hecho muy viva por efecto del contraste, porque es la excepción. No ocurre lo mismo en una gran ciudad, en que lo contrario es la regla, en que todo el mundo, por así decir, es un desconocido.

[67] Hay aquí una cuestión que estudiar. Creemos haber hecho notar que, en las grandes ciudades populosas pero poco densas, la opinión colectiva conserva su fuerza.

frecuencia y uniformidad, terminan por enervar el sentimiento colectivo que hieren. Una regla no parece ya tan respetable cuando cesa de ser respetada y, además, impunemente; no se encuentra ya la misma evidencia en un artículo de fe que se ha dejado discutir mucho. Por otra parte, una vez que hemos hecho uso de una libertad, sentimos su necesidad; nos parece tan indispensable y tan sagrada como las otras. Juzgamos intolerable una fiscalización de la que hemos perdido costumbre. El derecho adquirido a una mayor autonomía se consolida. Por eso las usurpaciones que realiza la persona individual, cuando la contención que se le pone desde fuera no es muy fuerte, terminan por recibir la consagración de las costumbres.

Ahora bien, si este hecho donde más se señala es en las grandes ciudades, no es particular a las mismas; se produce también en las demás, en proporción a su importancia. Si, pues, la gradual desaparición del tipo segmentado trae como consecuencia un desenvolvimiento siempre mayor de los centros urbanos, he ahí un primer motivo que hace a ese fenómeno ir generalizándose. Pero, además, a medida que la densidad moral de la sociedad se eleva, deviene semejante a una gran ciudad que contuviera en sus muros al pueblo entero.

En efecto, como la distancia material y moral entre las diferentes regiones tiende a desvanecerse, hállanse unas con relación a las otras en una situación cada vez más análoga a la de los diferentes barrios de una misma ciudad. La causa que en las grandes ciudades determina un debilitamiento de la conciencia común debe, pues, producir su efecto en toda la extensión de la sociedad. En tanto los diversos segmentos, conservando su individualidad, permanecen cerrados unos para otros, limita estrechamente cada uno de ellos el horizonte social de los particulares. Separados del resto de la sociedad por barreras más o menos difíciles de franquear, nada nos desvía de la vida local y, por consiguiente, toda nuestra acción se concentra en ella. Pero, a medida que la fusión de los segmentos se hace más completa, las perspectivas se extienden y con tanta mayor fuerza cuanto que, en el mismo momento, la misma sociedad se hace generalmente más extensa. Desde entonces, hasta el habitante de la pequeña ciudad vive menos exclusivamente la vida del grupo que de modo inmediato lo rodea. Anuda con localidades alejadas relaciones tanto más numerosas cuanto más adelantado se encuentra el movimiento de concentración. Sus viajes más frecuentes, el cambio de correspondencia más activa, los negocios que sigue fuera, etc., desvían su mirada de lo que pasa en torno a él. El centro de su vida y de sus preocupaciones ya no se encuentra tan completamente metido en el lugar que habita. Se interesa, pues, menos por sus vecinos, porque ocupan un lugar menor en su exis-

tencia. Además, la pequeña ciudad ejerce menos presión sobre él por lo mismo que su vida desborda del cuadro exiguo que le ofrece aquélla, y que sus intereses y afecciones se extienden más allá de sus límites. Por todas estas razones, la opinión pública local no pesa tanto sobre cada uno de nosotros y, como la opinión general de la sociedad no se encuentra en estado de reemplazarla, no pudiendo vigilar de cerca la conducta de todos los ciudadanos, la vigilancia colectiva se debilita irremediablemente, la conciencia común pierde autoridad, la diversidad individual aumenta. En una palabra, para que la vigilancia social sea rigurosa y se mantenga la conciencia común, es preciso que la sociedad se encuentre dividida en compartimentos bastante pequeños y que envuelvan por completo al individuo: por el contrario, una y otra se debilitan a medida que esas divisiones se desvanecen[68].

Pero, se dirá, los crímenes y los delitos a que van unidas penas organizadas jamás dejan indiferentes a los órganos encargados de reprimirlos. Que la ciudad sea grande o pequeña, que sea densa o no, los magistrados no abandonan sin castigo al criminal o delincuente. Parecerá, pues, que el debilitamiento especial cuya causa acabamos de señalar debiera localizarse en la parte de la conciencia colectiva que sólo determina reacciones difusas, sin poder extenderse más allá. Pero, en realidad, esta localización es imposible, pues esas dos regiones hállanse tan estrechamente unidas que no puede atentarse contra una sin que la otra se resienta. Los actos cuya represión sólo realizan las costumbres no son de naturaleza diferente a los que la ley castiga; únicamente menos graves. Si entre ellos los hay, pues, sin gravedad alguna, la graduación correspondiente de los demás se perturba al mismo tiempo; disminuyen en uno o varios grados y parecen menos escandalosos. Cuando falta sensibilidad para las faltas pequeñas, disminuye la que se tiene por las grandes. Cuando ya no se da una gran importancia al simple abandono de las prácticas religiosas, no se siente tanta indignación por las blasfemias o los sacrilegios. Cuando se ha adquirido el hábito de tolerar con complacencia las uniones libres, el adulterio escandaliza menos. Cuando los sentimientos más débiles pierden energía, los sentimientos más fuertes pero de la misma especie y con los mismos objetos no pueden conservar íntegramente la suya. Y es que, poco a poco, la alteración se comunica a la conciencia común toda entera.

---

[68] A esta causa fundamental es preciso añadir la influencia contagiosa de las grandes ciudades sobre las pequeñas y de las pequeñas sobre el campo. Pero esta influencia es secundaria y no tiene, por otra parte, irnportancia sino en la medida en que aumenta la densidad social.

IV

Ahora se explica cómo la solidaridad mecánica se encuentra ligada a la existencia del tipo segmentario, tal como lo hemos establecido en el libro precedente. Y es que esta estructura especial permite a la sociedad rodear de más cerca al individuo —lo tiene más fuertemente ligado a su medio doméstico y, por consiguiente, a las tradiciones—, y en fin, al contribuir a una limitación del horizonte social, contribuye también[69] a hacerlo concreto y definido. Son, pues, causas completamente mecánicas las que hacen que la personalidad individual sea absorbida en la personalidad colectiva, y son causas de la misma naturaleza las que hacen que de ella se desprenda. Sin duda que esta emancipación es útil o, cuando menos, se la utiliza. Hace posibles los progresos de la división del trabajo; generalmente proporciona al organismo social una mayor flexibilidad y elasticidad. Pero no se produce por ser útil. Es, porque no puede dejar de ser. La experiencia de los servicios que proporciona no puede más que consolidarla, una vez que ya existe.

Cabe que uno se pregunte, sin embargo, si en las sociedades organizadas el órgano no desempeña la misma función que el segmento; si el espíritu corporativo y profesional no corre el riesgo de reemplazar al espíritu de campanario y ejercer sobre los individuos la misma presión. En ese caso no ganarían nada con el cambio. Es tanto más de explicar esta duda cuanto que el espíritu de casta ha tenido ciertamente ese efecto, y la casta es un órgano social. Sabido es hasta qué punto la organización de los gremios ha estorbado, durante mucho tiempo, el desenvolvimiento de las variaciones individuales; más arriba hemos citado varios ejemplos.

Es cierto que las sociedades organizadas son posibles sin un sistema desarrollado de reglas que determinan el funcionamiento de cada órgano. A medida que el trabajo se divide, se constituye una multitud de morales y de derechos profesionales[70]. Pero esta reglamentación no impide el engrandecimiento del círculo de acción del individuo.

En primer lugar, el espíritu profesional sólo ejerce influencia sobre la vida profesional. Mas allá de esta esfera el individuo goza de esa mayor

---

[69] Este tercer efecto, en parte, no resulta de la naturaleza segmentaria; la causa principal hállase en el crecimiento del volumen social. Queda por saber a qué se deben el que, en general, la densidad aumente al mismo tiempo que el volumen. Es una cuestión que planteamos.

[70] Véase antes libro I, cap. V, especialmente págs. 254 y sigs.

libertad cuyo origen acabamos de mostrar. Verdad es que la casta extiende su acción más lejos, pero no es un órgano propiamente dicho. Es un segmento transformado en órgano[71]; en ella mézclase la naturaleza del uno y de la otra. Al mismo tiempo que está cargada de funciones especiales, constituye una sociedad distinta en el seno del agregado total. Es una sociedad-órgano, análoga a esos individuos-órganos que se observan en ciertos organismos[72]. Por eso envuelve al individuo de una manera mucho más exclusiva que las corporaciones ordinarias.

En segundo lugar, como esas reglas no poseen raíces sino en un pequeño número de conciencias y dejan indiferente a la sociedad en su conjunto, tienen una menor autoridad, a consecuencia de esta menor universalidad. Presentan, pues, una menor resistencia a los cambios. Por esta razón, las faltas propiamente profesionales no ofrecen, en general, el mismo grado de gravedad que las otras.

Por otra parte, las mismas causas que, de una manera general, alivian el yugo colectivo, producen su efecto liberador en el interior de la corporación como fuera. A medida que se fusionan los órganos segmentarios, cada órgano social se hace más voluminoso, y esto tanto más cuanto que, en principio, el volumen total de la sociedad se aumenta al mismo tiempo. Las prácticas comunes al grupo profesional se hacen, pues, más generales y más abstractas, como las que son comunes a toda la sociedad y, por consiguiente, dejan más sitio libre a las divergencias particulares. Igualmente, la mayor independencia de que gozan las nuevas generaciones con relación a sus mayores no puede dejar de debilitar el tradicionalismo de la profesión, lo cual hace al individuo aún más libre para innovaciones.

Así, pues, no sólo la reglamentación profesional, en virtud de su misma naturaleza, estorba menos que cualquier otra la expansión de las variedades individuales, sino que, además, la estorba cada vez menos.

---

[71] Véase antes pág. 217.

[72] Véase Perrier, *Colon. anim.,* pág. 764.

Capítulo IV

Los factores secundarios
(continuación)

La herencia

En todo lo que precede hemos razonado como si la división del trabajo no dependiera más que de causas sociales. Sin embargo, hállase también ligada a condiciones orgánico-psíquicas. El individuo, desde que nace, percibe gustos y aptitudes que lo predisponen para ciertas funciones más que para otras, y esas predisposiciones tienen, ciertamente, una influencia sobre la manera como las tareas se distribuyen. Según la opinión más común, es preciso incluso ver en esta diversidad de las naturalezas la condición primera de la división del trabajo, cuya principal razón de ser sería «clasificar a los individuos según sus capacidades»[73]. Es interesante, pues, determinar cuál es justamente la parte que corresponde a este factor, y tanto más cuanto que constituye un nuevo obstáculo a la variabilidad individual y, por consiguiente, a los progresos de la división del trabajo.

En efecto, como esas vocaciones nativas nos han sido transmitidas por nuestros ascendientes, se refieren, no a las condiciones en que el individuo se encuentra actualmente colocado, sino a aquellas en que vivían sus abuelos. Nos encadenan, pues, a nuestra raza, como la conciencia colectiva nos encadena a nuestro grupo, e impiden, por consiguiente, la libertad de nuestros movimientos. Como esta parte de nosotros mismos se vuelve por entero hacia el pasado y hacia un pasado que no nos es personal, nos desvía de nuestra esfera de intereses propios y de los cam-

---

[73] Stuart Mill, *Economie politique.*

bios que en ella se producen. Cuanto más se desenvuelve, más nos inmoviliza. La raza y el individuo son dos fuerzas contrarias que vivían en razón inversa la una de la otra. Mientras nos limitamos a reproducir lo que hacían nuestros antepasados, tendemos a vivir como ellos han vivido y somos refractarios a toda novedad. Un ser que recibiera de la herencia un legado demasiado importante y excesivamente pesado sería casi incapaz de todo cambio; tal sucede con los animales, que no pueden progresar sino con gran lentitud.

El obstáculo que por este lado encuentra el progreso resulta incluso más difícil de vencer que el que procede de la comunidad de creencias y de prácticas. Éstas se imponen al individuo desde fuera y por una acción moral, mientras que las tendencias hereditarias son congénitas y tienen una base anatómica. Así, cuanto más grande es la parte que la herencia tiene en la distribución de las funciones, más invariable es esta distribución y, por consiguiente, más difíciles son los progresos de la división del trabajo, aun cuando fueran útiles. Tal sucede en el organismo. La función de cada célula hállase determinada por su nacimiento.

> En un animal vivo —dice Spencer—, el progreso de la organización implica, no sólo que las unidades que compongan cada una de las partes diferenciadas conserven su posición, sino también que les suceda su descendencia en esas posiciones. Las células hepáticas, que, a la vez que llenan su función, aumentan y dan nacimiento a nuevas células hepáticas, dejan el sitio a éstas cuando se disuelven y desaparecen; las nuevas células no van a los riñones, a los músculos, a los centros nerviosos para unirse a ellos en el cumplimiento de sus funciones[74].

Pero también los cambios que se producen en la organización del trabajo psicológico son muy escasos, muy restringidos y muy lentos.

Ahora bien, muchos hechos tienden a demostrar que, en su origen, la herencia ejercía sobre la distribución de las funciones sociales una influencia muy considerable.

Sin duda, en los pueblos muy primitivos, no desempeñaba papel alguno desde este punto de vista. Las pocas funciones que comienzan a especializarse son electivas, pero es que no están todavía constituidas. El jefe o los jefes no se distinguen nada de la masa que dirigen; su poder es tan restringido como efímero; todos los miembros del grupo se hallan en un pie de igualdad. Pero, tan pronto como la división del trabajo aparece

---

[74] Spencer, *Sociol.,* 111, pág. 349.

de una manera caracterizada, se fija en una forma que se transmite por herencia. Así nacen las castas. La India nos ofrece el modelo más perfecto de esta organización del trabajo, mas se la encuentra en todas partes. Entre los judíos, las únicas funciones que se hallaban netamente separadas de las demás, las del sacerdocio, eran estrictamente hereditarias. Lo mismo ocurría en Roma con todas las funciones públicas que implicaban funciones religiosas, las cuales constituían privilegio exclusivo de los patricios. En Asiria, en Persia, en Egipto, la sociedad se dividía de la misma manera. Allí donde las castas tendían a desaparecer, se las reemplazaba por las clases, que, si bien menos estrechamente cerradas a la influencia exterior, no por eso dejaban de basarse en el mismo principio.

Seguramente que esta institución no es una simple consecuencia del hecho de las transmisiones hereditarias. Muchas causas han contribuido a suscitarla. Pero no habría podido ni generalizarse, hasta ese punto, ni persistir durante tanto tiempo si, *en general,* no hubiera tenido por efecto poner a cada uno en el lugar que le convenía. Si el sistema de castas hubiera sido contrario a las aspiraciones individuales y al interés social, ningún artificio hubiera podido mantenerlo. Si, en el término medio de los casos, los individuos no hubieran realmente nacido para la función que les asignaba la costumbre o la ley, esta clasificación tradicional de los ciudadanos pronto se habría trastornado. La prueba está en que ese cambio se produce, en efecto, en cuanto esta discordia surge. La rigidez de los cuadros sociales no hace, pues, más que expresar la manera invariable como se distribuían entonces las aptitudes, y esta invariabilidad misma sólo puede deberse a la acción de las leyes de la herencia. Sin duda la educación al darse toda en el seno de la familia y durar tanto por razones ya expuestas reforzaba su influencia, pero no hubiera podido por sí sola producir tales resultados, pues no actúa útil y eficazmente si se ejerce en el sentido mismo de la herencia. En una palabra, no ha podido esta última llegar a ser una institución social sino allí donde ha desempeñado un papel social. Sabemos, en efecto, que los pueblos antiguos tenían un sentimiento muy vivo de lo que la herencia era. No sólo encontramos la señal en las costumbres de que acabamos de hablar y en otras similares, sino que se halla directamente expresado en más de un monumento literario[75]. Ahora bien, es imposible que un error tan general sea una simple ilusión y no corresponda a algo en la realidad.

---

[75] Ribot, *La herencia,* Madrid, Jorro, editor.

> Todos los pueblos —dice Ribot— tienen una fe, cuando menos vaga, en la transmisión hereditaria. Sería incluso posible sostener que esta fe ha sido más viva en los tiempos primitivos que en las épocas civilizadas. De esta fe natural es de donde ha nacido la herencia como institución. Es cierto que razones sociales, políticas, o incluso prejuicios, han debido contribuir a desenvolverla y a afirmarla; pero sería absurdo creer que la han inventado[76].

Además, la herencia de las profesiones era con frecuencia la regla, aun cuando la ley no la imponía. Así, la medicina entre los griegos fue primero cultivada por un pequeño número de familias.

> Los asclepiadas o sacerdotes de Esculapio se consideraban descendientes de este dios... Hipócrates era el diecisieteavo médico de su familia. El arte adivinatorio, el don de profecía, este gran favor de los dioses, pasaban entre los griegos por transmitirse con mucha frecuencia del padre al hijo[77]. En Grecia —dice Hermann—, la herencia de la función no estaba establecida por la ley sino en ciertos Estados y para ciertas funciones que se relacionaban más estrechamente con la vida religiosa, como en Esparta los cocineros y los tocadores de flauta; pero la costumbre la había extendido también a las profesiones de artesanos, convirtiéndola en un hecho más general de lo que ordinariamente se cree[78].

Todavía ahora, en muchas sociedades inferiores, las funciones se distribuyen según la raza. En un gran número de tribus africanas, los herreros descendían de raza distinta que el resto de la población. Lo mismo ocurría entre los judíos en los tiempos de Saúl.

> En Abisinia, casi todos los artesanos son de raza extranjera: el albañil es judío, el curtidor y el tejedor son mahometanos, el armero y el orfebre, griegos y coptos. En las Indias muchas castas diferentes, que indican diferencia de oficios, coinciden hoy todavía con las de razas. En todos los países de población mixta, los descendientes de una misma familia tienen costumbre de dedicarse a ciertas profesiones; así, en la Alemania oriental, los pescadores, durante siglos, eran eslavos[79].

---

[76] Id., ob. cit., pág. 345.

[77] Ribot, ob. cit., 365.—Consúltese Hermann, *Griech, Antiq.,* IV, 353, nota 3.

[78] Ibíd., 395, nota 2, cap. I, 33.—Para los ejemplos, véase especialmente Platón, *Eutyphr.,* II C; *Alcibiades,* 121 A; *Rep.,* IV, 421 D; sobre todo *Protégoras,* 328 A; Plutarco, *Apophth. Lacon.,* 208 B.

[79] Schmoller, *La Division du travail,* en *Rev. d'écon polit.,* 1889, pág. 590.

Estos hechos dan una gran verosimilitud a la opinión de Lucas, según la cual «la herencia de las profesiones es el tipo primitivo, la forma elemental de todas las instituciones fundadas sobre el principio de la herencia de la naturaleza moral».

Pero también es sabido hasta qué punto el progreso es lento y difícil en esas sociedades. Durante siglos, el trabajo permanece organizado de la misma manera, sin que se sueñe en hacer alguna innovación. «La herencia ofrécesenos aquí con sus caracteres habituales: conservación, estabilidad»[80]. Por consiguiente, para que la división del trabajo haya podido desenvolverse, ha sido preciso que los hombres llegasen a sacudir el yugo de la herencia, que el progreso rompiera las castas y las clases. La desaparición progresiva de estas últimas tiende, en efecto, a probar la realidad de esta emancipación, pues no se ve en qué forma, si la herencia no había perdido nada de sus derechos sobre el individuo, hubiera podido debilitarse como institución. Si la estadística alcanzase hasta muy lejos en el pasado y, sobre todo, si estuviera mejor informada sobre ese punto, probablemente nos habría mostrado que los casos de profesiones hereditarias cada vez son menos numerosos. Lo indudable es que la fe en la herencia, antes tan intensa, hállase hoy día reemplazada por una fe casi opuesta. Nos inclinamos a creer que el individuo es, en su mayor parte, hijo de sus obras, y nos inclinamos también a desconocer incluso los lazos que lo unen a su raza y le hacen depender de ella; al menos es una opinión muy extendida y de la que casi se quejan los psicólogos de la herencia. Es incluso un hecho muy curioso que la herencia no haya verdaderamente penetrado en la ciencia hasta el momento en que se había salido casi por completo de la creencia. No hay, sin embargo, contradicción en esto, pues lo que en el fondo afirma la conciencia común no es que la herencia no exista, sino que su peso no es tan grande, y la ciencia, según veremos, nada tiene que contradiga este sentimiento.

Pero nos interesa establecer directamente el hecho y, sobre todo, hacer ver sus causas.

I

En primer lugar, la herencia pierde su imperio en el curso de la evolución porque, simultáneamente, nuevas formas de actividad se constituyen que no reciben su influencia.

---

[80] Ribot, ob. cit., pág. 360.

Una primera prueba de ese estacionamiento de la herencia es el estado estacionario en que se encuentran las grandes razas humanas. Desde los tiempos más remotos no se han formado nuevas razas; al menos si, con M. de Quatrefages[81], han dado ese mismo nombre a los diferentes tipos procedentes de tres o cuatro grandes tipos fundamentales, es preciso añadir que, cuanto más se alejan de sus puntos de origen, menos rasgos constitutivos de la raza presentan. En efecto, todo el mundo está de acuerdo en reconocer que lo que caracteriza a esta última es la existencia de semejanzas hereditarias; también los antropólogos toman por base de sus clasificaciones los caracteres físicos, por ser los más hereditarios de todos. Ahora bien, cuanto más circunscritos se hallan los tipos antropológicos, más difícil se hace el definirlos en función de propiedades exclusivamente orgánicas, porque éstas no son ya ni bastante numerosas ni se distinguen lo suficiente. Son todas semejanzas morales, establecidas con el auxilio de la lingüística, de la arqueología, del derecho comparado, las que se hacen preponderantes; pero no hay razón alguna para admitir que sean hereditarias. Sirven para distinguir civilizaciones más bien que razas. A medida que se avanza, las variedades humanas que se forman se hacen, pues, menos hereditarias; cada vez son menos razas. La impotencia progresiva de nuestra especie para producir razas nuevas ofrece incluso el más vivo contraste con la fecundidad contraria de las especies animales. ¿Qué significa esto sino que la cultura humana, a medida que se desenvuelve, es cada vez más refractaria a ese género de transmisión? Lo que los hombres han agregado y agregan todos los días a ese fondo primitivo que se ha fijado desde hace siglos en la estructura de las razas iniciales escapa, pues, cada vez más, a la acción de la herencia. Pero, si así sucede en la corriente general de la civilización, con mayor razón sucederá lo mismo en cada uno de los afluentes particulares que la forman, es decir, en cada actividad funcional y sus productos.

Los hechos siguientes confirman esta inducción.

Es una verdad establecida que el grado de simplicidad de los hechos psíquicos da la medida de su transmisibilidad. En efecto, cuanto más complejos son los Estados, más fácilmente se descomponen, porque su gran complejidad los mantiene en un estado de equilibrio inestable. Parecen a esas sabias construcciones en las que la arquitectura es tan delicada, que basta muy poca cosa para perturbar gravemente la economía; a la menos sacudida, el edificio quebrantado se derrumba, dejando al desnudo el terreno que recubría. Así sucede que, en los casos de parálisis

---

[81] Véase *L'Espèce humaine*.

general, el yo se disuelve lentamente hasta que no queda más, por así decir, que la base orgánica sobre que reposaba. De ordinario, bajo el choque de la enfermedad es donde se producen esos hechos de desorganización. Pero se concibe que le transmisión seminal produzca efectos análogos. En efecto, en el acto de la fecundación, los caracteres estrictamente individuales tienden a neutralizarse mutuamente; pues, como aquellos que son especiales a uno de los padres no pueden transmitirse sino en detrimento del otro, se establece entre ellos una especie de lucha de la que es imposible que salgan intactos. Pero, cuanto más complejo es un estado de conciencia, más personal es, más señal lleva de las circunstancias particulares en que hemos vivido, de nuestro sexo, de nuestro temperamento. Nos asemejamos mucho más en las partes inferiores y fundamentales de nuestro ser que en las elevadas; al contrario, por estas últimas nos distinguimos unos de otros. Si, pues, no desaparecen completamente en la transmisión hereditaria, al menos no pueden sobrevivir sino borrosas y debilitadas.

Ahora bien, las aptitudes son tanto más complejas cuanto son más especiales. En efecto, es un error creer que nuestra actividad se simplifica a medida que nuestras tareas se delimitan. Al contrario, cuando se dispersa sobre una multitud de objetos, entonces es simple, pues, como descuida lo que tienen de personal y de distinto para no considerar más que lo que tienen de común, se reduce a algunos movimientos muy generales que convienen a una porción de circunstancias diversas. Pero, cuando se trata de adaptarnos a objetos particulares y especiales, en forma que tengamos en cuenta todos sus matices, no podemos conseguirlo sino combinando un gran número de estados de conciencia, diferenciados por la imagen de las cosas mismas a que se refieren. Una vez que los poseemos y constituimos, funcionan, sin duda, esos sistemas con más facilidad y rapidez, pero siguen siendo muy complejos. ¿Qué prodigioso conjunto de ideas, imágenes, hábitos, no se observa en el impresor que compone una página; en el matemático que combina una multitud de teoremas dispersos y hace salir de ellos uno nuevo; en el médico que, en una señal imperceptible, reconoce de golpe una enfermedad y prevé al mismo tiempo su proceso? Compárese la técnica tan elemental del filósofo antiguo, del sabio que, sólo con la fuerza del pensamiento, intenta explicar el mundo, y la del sabio de hoy que no consigue resolver un problema particularísimo sino mediante una combinación muy complicada de observaciones, de experiencias, gracias a la lectura de obras escritas en todas las lenguas, a correspondencias, a discusiones, etc., etc. El diletante es el que conserva intacta su primitiva simplicidad. La complejidad de su naturaleza no es más que aparente. Como se dedica a la profesión de

interesarse por todo, parece que tiene multitud de gustos y aptitudes diversas. ¡Pura ilusión! Mirad el fondo de las cosas y veréis que todo se reduce a un pequeño número de facultades generales y simples pero que, no habiendo perdido nada de su indeterminación primera, se desprenden con facilidad de los objetos a que están ligados para relacionarse en seguida con otros. Desde fuera se percibe una sucesión ininterrumpida de acontecimientos variados, pero es el mismo autor el que desempeña todos los papeles vestido con trajes un poco diferentes. Esta superficie, en que tanto brillan los colores sabiamente matizados, recubre un fondo de una monotonía deplorable. Ha suavizado y afinado las fuerzas de su ser, pero no ha sabido transformarlas y refundirlas para sacar de ellas una obra nueva y definida; no ha levantado nada de personal y de duradero sobre el terreno que la naturaleza le ha legado.

Por consiguiente, cuanto más espaciales son las facultades, más difíciles son de transmitir o, si logran pasar de una generación a otra, no pueden dejar de perder fuerza y precisión. Son menos irresistibles y más maleables; a consecuencia de su mayor indeterminación, pueden con más facilidad cambiar bajo la influencia de circunstancias de familia, de fortuna, de educación, etc. En una palabra, cuanto más se especializan las formas de la actividad, más se escapan a la acción de la herencia.

Sin embargo, se ha citado casos en que las aptitudes profesionales parecen ser hereditarias. De los cuadros trazados por M. Galton parece resultar que ha habido a veces verdaderas dinastías de sabios, de poetas, de músicos. M. de Candolle, por su parte, ha afirmado que los hijos de sabios «se han ocupado con frecuencia de la ciencia»[82]. Pero esas observaciones no tienen en la especie ningún valor demostrativo. No soñamos, en efecto, con sostener que la transmisión de aptitudes especiales es radicalmente imposible; queremos decir solamente que, en general, no tiene lugar porque no puede efectuarse sino mediante un milagro de equilibrio que no debería reproducirse con frecuencia. No sirve, pues, para nada citar tales o cuales casos particulares en que se ha producido o parece haberse producido; sería también necesario ver qué parte representan en el conjunto de las vocaciones científicas. Sólo entonces podría juzgarse si realmente demuestran que la herencia tiene una gran influencia sobre la manera como se distribuyen las funciones sociales.

Ahora bien, aun cuando esta comparación no se pueda hacer metódicamente, un hecho, sentado por M. de Candolle, tiende a probar has-

---

[82] *Histoire des sciences et des savants,* 2.ª ed., pág. 293.

ta qué punto es restringida la acción de la herencia en esas carreras. De 100 sucios extranjeros de la Academia de París, cuya genealogía ha podido rehacer M. de Candolle, 14 descienden de ministros protestantes, sólo cinco de médicos, cirujanos y farmacéuticos. De 48 miembros extranjeros de la Real Sociedad de Londres en 1829, ocho eran hijos de pastores, sólo cuatro tenían padres artistas. Sin embargo, el número total de estos últimos, en

> países no franceses, debe ser muy superior al de los eclesiásticos protestantes. En efecto, en las poblaciones protestantes, consideradas aisladamente, los médicos, cirujanos, farmacéuticos y veterinarios son, sobre poco más o menos, tan numerosos como los eclesiásticos, y, cuando se añade los de países puramente católicos que no sean Francia, constituyen un total mucho más considerable que el de los pastores y ministros protestantes. Los estudios que los hombres del arte médico han hecho, y los trabajos a que habitualmente deben dedicarse por su profesión, se hallan bastante más dentro de la esfera de las ciencias que los estudios y trabajos de un pastor. Si el éxito en las ciencias fuera únicamente un asunto de herencia, habría habido bastantes más hijos de médicos, farmacéuticos, etc., en nuestras listas, que hijos de pastores[83].

Además, no es cierto, ni mucho menos, que esas vocaciones científicas de los hijos de sabios sean realmente debidas a la herencia. Para tener derecho a atribuírselas, no basta con comprobar una semejanza de gustos entre los padres y los hijos; sería también necesario que estos últimos hubieran manifestado sus aptitudes después de haber sido educados desde la primera infancia fuera de su familia y en un medio extraño a todo cultivo científico. Ahora bien, de hecho, todos los hijos de sabios sobre quienes ha recaído la observación han sido educados en sus familias, en las cuales, naturalmente, han encontrado más socorros intelectuales y más estímulos que sus padres habían recibido. Hay también los consejos y el ejemplo, el deseo de parecerse a su padre, de utilizar sus libros, sus colecciones, sus investigaciones, su laboratorio, que constituyen para un espíritu generoso y avisado estimulantes enérgicos. En fin, en los establecimientos en que realizan sus estudios los hijos de sabios se encuentran en contacto con espíritus cultivados o propios para recibir una elevada cultura, y la acción de ese medio nuevo no hace más que confirmar la del primero. Sin duda que en las sociedades en que es regla que el

---

[83] Ob. cit., pág. 294.

hijo siga la profesión del padre, una regularidad tal no puede explicarse por un simple concurso de circunstancias exteriores, pues sería un milagro que se produjera en cada caso con una igualdad tan perfecta. Pero no sucede lo mismo con esos encuentros aislados y casi excepcionales que actualmente se observan.

Es verdad que muchos de los hombres científicos ingleses a que Galton[84] se ha dirigido han insistido en el gusto especial e innato que desde su infancia habían sentido por le ciencia que más tarde se habían de cultivar. Pero, como De Candolle ha hecho notar, es muy difícil saber si esos gustos

> proceden de nacimiento o de impresiones vivas de la juventud y de las influencias que las provocan y las dirigen. Además, los gustos cambian, y los únicos importantes para la carrera son los que persisten. En ese caso, el individuo que se distingue en una ciencia o continúa cultivándola con placer nunca deja de decir que constituye en él un gusto innato. Por el contrario, los que tienen gustos especiales en la infancia y no han pensado luego más en ellos no los vuelven a mencionar. Piénsese en la multitud de niños que cazan mariposas o hacen colecciones de conchas, de insectos, etc., y que no llegan jamás a ser naturalistas. Conozco muchos ejemplos de sabios que han tenido, siendo jóvenes, la pasión de hacer versos o piezas de teatro, y que después han desempeñado ocupaciones muy diferentes[85].

Otra observación del mismo autor muestra hasta qué punto es grande la acción del medio social sobre la génesis de esas aptitudes. Si fueran debidas a la herencia, serían igualmente hereditarias en todos los países; los sabios surgidos de sabios hallaríanse en la misma proporción en todos los pueblos del mismo tipo.

> Ahora bien, los hechos se han manifestado de una manera muy distinta. En Suiza ha habido, desde hace dos siglos, más sabios agrupados por familia que sabios aislados. En Francia y en Italia el número de sabios que son únicos en su familia constituyen, por el contrario, la inmensa mayoría. Las leyes psicológicas son, sin embargo, las mismas para todos los hombres. Entonces, la educación en cada familia, el ejemplo y los consejos dados deben haber ejercido una influencia más señalada que la herencia sobre la carrera especial de los jóvenes sabios. Es, además, fácil de comprender por qué esta influen-

---

[84] *English Men of Science,* 1874, págs. 144 y sigs.

[85] Ob. cit., pág. 320.

> cia ha sido más fuerte en Suiza que en la mayor parte de los países. Los estudios se hacen en este país en todas las ciudades hasta la edad de dieciocho o veinte años y en condiciones tales que los alumnos viven en su casa, cerca de sus padres. Esto era verdad, sobre todo, en el siglo último y en la primera mitad del siglo actual, particularmente en Ginebra y en Basilea, es decir, en las dos ciudades que han suministrado la más fuerte proporción de sabios, unidos entre sí por lazos de familia. Además, especialmente en Francia y en Italia, ha sido siempre la regla que los jóvenes fuesen educados en colegios, en los cuales viven y se encuentran, por consiguiente, alejados de las influencias de familia[86].

No hay, pues, razón alguna para admitir «la existencia de vocaciones innatas e imperiosas por objetos especiales»[87]; cuando menos, si las hay, no constituyen la regla. Como igualmente hace notar Bain, «el hijo de un gran filólogo no herede un solo vocablo; el hijo de un gran viajero puede, en la escuela, ser superado en Geografía por el hijo de un minero»[88]. No quiere esto decir que la herencia no tenga influencia, pero lo que transmite son facultades muy generales y no una aptitud particular para tal o cual ciencia. Lo que el niño recibe de sus padres es cierto poder de atención, una cierta dosis de perseverancia, un juicio sano, imaginación, etc. Pero cada una de esas facultades puede convenir a una multitud de especialistas diferentes y asegurarles el éxito. He aquí a un niño dotado de una imaginación muy viva: si en momento oportuno se encuentra en relaciones con artistas, puede llegar a ser pintor o poeta; si vive en un medio industrial, se hará un ingeniero de espíritu inventivo; si el azar lo coloca en el mundo de los negocios, quizá algún día llegue a ser un financiero audaz. Bien entendido, por todas partes llevará consigo su propia naturaleza, su necesidad de crear o de imaginar, su pasión por la novedad; pero las carreras en que podrá utilizar sus talentos y satisfacer su inclinación son muy numerosas. Por lo demás, De Candolle ha sentado estas conclusiones después de una observación directa. Ha puesto de manifiesto las cualidades útiles en las ciencias que su padre tenía de su abuelo; he aquí la lista: voluntad, espíritu de orden, juicio sano, un cierto poder de atención, alejamiento por las abstracciones metafísicas, independencia de opinión. Trátase seguramente de una buena herencia, pero con la cual se hubiera podido igualmente haber llegado a ser un adminis-

---

[86] Ob. cit., pág. 296.
[87] Ibíd., pág. 299.
[88] *Emotions et Volonté,* pág. 53.

trador, un hombre de Estado, un historiador, un economista, un gran industrial, un excelente médico, o bien, finalmente, un naturalista, como fue el señor De Candolle. Es evidente, pues, que las circunstancias tuvieron una parte muy grande en la elección de su carrera, y esto es, en efecto, lo que su hijo nos enseña[89]. Tan sólo el espíritu matemático y el sentimiento por la música podrían, sin inconveniente, ser con alguna frecuencia disposiciones de nacimiento debidas a la herencia directa de los padres. Esta anomalía aparente no sorprenderá si se recuerda que esos dos talentos se han desenvuelto desde los comienzos de la historia de la humanidad. La música es la primera de las artes y las matemáticas la primera de las ciencias que han cultivado los hombres; esta doble facultad debe ser, pues, más general y menos compleja de lo que se cree, y ello explicaría la transmisibilidad.

Otro tanto se puede decir de otra vocación, la del crimen. Según la acertada observación de Tarde, las diferentes variedades del crimen y del delito constituyen profesiones, aunque perjudiciales: a veces incluso tienen una técnica compleja. El estafador, el falsificador de moneda, el falsario están obligados a desplegar más ciencia y más arte en su industria que muchos trabajadores normales. Ahora bien, se ha sostenido que, no sólo la perversión moral en general, sino también las formas específicas de la criminalidad, eran un producto de la herencia; incluso se ha creído poder elevar a más del 40 por 100 «el límite del criminal nato»[90]. Si esta proporción estuviera probada, sería necesario llegar a la conclusión de que la herencia tiene a veces una gran influencia sobre la manera como se reparten las profesiones, incluso las especiales.

Para demostrarlo, se han ensayado dos métodos diferentes. Hanse satisfecho, con frecuencia, citando casos de familias que se dedicaron por completo al mal, y esto durante muchas generaciones. Pero, sin contar que, de esta manera, no se puede determinar la parte relativa a la herencia en el conjunto de las vocaciones criminales, tales observaciones, por numerosas que puedan ser, no constituyen experiencias demostrativas. Del hecho de que el hijo de un ladrón llegue a ser ladrón, no se infiere que su inmoralidad sea una herencia que le ha dejado su padre; para interpretar así los hechos, sería preciso poder aislar la acción de la herencia de la acción de las circunstancias, de la acción de la educación. Si el niño manifiesta su aptitud al robo después de haber sido educado en una familia perfectamente sana, entonces se podrá con justicia invocar la in-

---

[89] Ob. cit., pág. 318.

[90] Lombroso, *L'Homme criminel,* pág. 669.

fluencia de la herencia, pero poseemos bien pocas observaciones de ese género hechas metódicamente. No se libra uno de la objeción haciendo notar que las familias que de tal forma están inclinadas al mal a veces son muy numerosas. El número nada supone para el asunto, pues el medio doméstico, que es el mismo para toda la familia, cualquiera que sea su extensión, basta para explicar esta criminalidad endémica.

El método seguido por Lombroso sería más concluyente si diera los resultados que el autor se promete. En lugar de enumerar un cierto número de casos particulares, constituye anatómica y fisiológicamente el tipo del criminal. Como las características anatómicas y fisiológicas, y sobre todo las primeras, son congénitas, es decir, determinadas por la herencia, bastará con establecer la proporción de los delincuentes que presentan el tipo así definido, para calcular exactamente la influencia de la herencia sobre esta actividad especial.

Según Lombroso, ya se ha visto que sería considerable. Pero la cifra citada no expresa más que la frecuencia relativa del tipo criminal en general. La conclusión única a que, por consiguiente, se puede llegar es que la propensión al mal es, en general, con frecuencia hereditaria, pero nada se puede deducir en relación con las formas particulares del crimen y del delito. Hoy, además, sabemos que ese pretendido tipo criminal no tiene, en realidad, nada de específico. Muchos de los rasgos que lo constituyen se encuentran en otros tipos. Lo más que se percibe es el parecido al de los degenerados, de los neurasténicos[91]. Ahora bien, si tal hecho es una prueba de que, entre los criminales, hay muchos neurasténicos, no quiere ello decir que la neurastenia nos lleve siempre y de manera invencible al crimen. Hay, por lo menos, otros tantos degenerados que son honestos, cuando no son, además, hombres de talento o de genio.

Si, pues, las aptitudes son tanto menos transmisibles cuanto son más especiales, la parte de la herencia en la organización del trabajo social es tanto más grande cuanto menos dividido está éste. En las sociedades inferiores, donde las funciones son muy generales, no reclaman más que aptitudes igualmente generales, que pueden con mayor facilidad y más íntegramente pasar de una generación a otra. Al nacer recibe cada uno todo lo esencial para desempeñar su papel; lo que por sí mismo debe uno adquirir es bien poca cosa al lado de lo que posee por herencia. En la Edad Media el noble, para cumplir con su deber, no tenía necesidad de muchos conocimientos, ni de prácticas muy complicadas, sino de valor sobre todo, y éste lo recibía con la sangre. El levita, el brahman,

---

[91] Véase Féré, *Dégénérescence el Criminalité*.

para apoderarse de su empleo, no tenía necesidad de una ciencia muy voluminosa —podemos calcular sus dimensiones con arreglo a los libros que la contenían—, sino que precisaban una superioridad nativa de la inteligencia que les hacía poder comprender ideas y sentimientos para los cuales el hombre vulgar se hallaba cerrado. Para ser un buen médico en tiempos de Esculapio, no era necesario tener una cultura muy extensa: bastaba una afición natural por la observación y por las cosas concretas y, como esa afición es bastante general como para ser fácilmente transmisible, era inevitable que se perpetuara en ciertas familias y que, por consiguiente, la profesión médica se hiciera hereditaria.

Se explica muy bien que, en esas condiciones, la herencia haya llegado a ser una institución social. Sin duda que no fueron esas causas, por completo fisiológicas, las que han podido suscitar la organización de las castas; pero, una vez surgida bajo el imperio de otras causas, ha podido durar por encontrarse perfectamente de acuerdo con los gustos de los individuos y los intereses de la sociedad. Puesto que la aptitud profesional era una cualidad de la raza más bien que del individuo, era muy natural que lo mismo ocurriera con la función. Puesto que las funciones se distribuían siempre de la misma manera, no podía haber más que ventajas en que la ley consagrara el principio de esta distribución. Cuando el individuo no tiene más que una mínima parte en la formación de su espíritu y de su carácter, no deberá poseer una mayor en la elección de su carrera y, si se le dejara más libertad, por lo común no sabría qué hacer de ella. ¡Si aún pudiera servir una misma capacidad general en las diferentes profesiones! Pero, precisamente porque el trabajo está poco especializado, no existe más que un pequeño número de funciones separadas unas de otras por diferencias muy marcadas; por consiguiente, no es posible tener éxito más que en una de ellas. El margen dejado a las combinaciones individuales hállase, pues, restringido todavía por ese lado. En definitiva, la herencia de las funciones es como la de los bienes. En las sociedades inferiores la herencia transmitida por los abuelos, que consiste con la mayor frecuencia en inmuebles, representa la parte más importante del patrimonio de cada familia particular; el individuo, a consecuencia de la poca vitalidad que entonces tenían las funciones económicas, no puede añadir gran cosa al fondo hereditario. Así, no es él quien posee, sino la familia, ser colectivo, compuesto, no sólo de todos los miembros de la generación actual, sino de todas las generaciones que la sigan. Por eso los bienes patrimoniales son inalienables; ninguno de los representantes efímeros del ser doméstico puede disponer de ellos, pues no le pertenecen. Son a la familia lo que la función a la causa. Incluso cuando el derecho suaviza esas primeras prohibiciones, considérase toda-

vía una enajenación del patrimonio como una felonía; constituye para todas las clases de la población lo mismo que un mal matrimonio para la aristocracia. Es una traición a la raza, una defección. Por eso, aun cuando la tolere, durante mucho tiempo la ley le pone todo género de obstáculos; de ahí procede el derecho de retracto.

No ocurre lo mismo en las sociedades más voluminosas donde el trabajo se halla más dividido. Como las funciones se encuentran más diversificadas, una misma facultad puede servir en profesiones diferentes. El valor es tan necesario al minero, al aviador, al médico, al ingeniero, como al soldado. El gusto por la observación lo mismo puede hacer de un hombre un novelista, un autor dramático; un químico, un naturalista, un sociólogo. En una palabra, la orientación del individuo está predeterminada de una manera menos necesaria por la herencia.

Pero lo que sobre todo disminuye la importancia relativa de esta última es que la parte de las aportaciones individuales aumenta de consideración. Para valorizar el legado hereditario, es preciso añadirle mucho más que antes. En efecto, a medida que las funciones se han especializado, las aptitudes simplemente generales no han sido suficientes. Ha sido preciso someterlas a una elaboración activa, adquirir todo un mundo de ideas, de movimientos, de hábitos, coordinarlos, sistematizarlos, refundir su naturaleza, darles una forma y una figura nuevas. Compárese —y tomamos puntos de comparación bastante cercanos uno de otro— al hombre honesto del siglo XVII con su espíritu abierto y de poco contenido, y al sabio moderno, armado con todas las prácticas, con todos los conocimientos necesarios a la ciencia que cultiva; al noble de antaño, con su valor y fiereza naturales, y al oficial de hoy con su técnica laboriosa y complicada; sólo entonces se juzgará la importancia y variedad de las combinaciones que poco a poco se han superpuesto al fundamento primitivo.

Mas, por lo mismo que son muy complejas, esas sabias combinaciones son frágiles. Se encuentran en un estado de equilibrio inestable que no podría resistir una fuerte sacudida. Si aún se las encontrara idénticas en ambos padres, podrían quizá sobrevivir a la crisis de la generación. Pero una tal identidad es completamente excepcional. En primer lugar, son especiales a cada sexo; después, a medida que las sociedades se extienden y se condensan, los cruzamientos se efectúan en un espacio mucho más amplio, acercando a individuos de temperamentos más diferentes. Toda esta soberbia vegetación de estados de conciencia muere, pues, con nosotros, y no transmitimos a nuestros descendientes más que un germen indeterminado. A ellos corresponde el fecundarlo de nuevo y, por consiguiente, pueden con más facilidad, si es necesario, modificar el

desenvolvimiento. No están ya obligados con tanto rigor a repetir lo que han hecho sus padres. Sería, sin duda, un error creer que cada generación vuelve de nuevo a comenzar, de manera integral, la obra de los siglos: esto haría todo progreso imposible. Por el hecho de que el pasado no se transmita con la sangre, no se deduce que quede anulado: se fija en los monumentos, en las tradiciones de toda especie, en los hábitos que da la educación. Pero la tradición es un lazo mucho menos fuerte que la herencia; predetermina de una manera sensiblemente menos rigurosa y menos clara el pensamiento y la conducta. Hemos visto, además, cómo se hacía más flexible a medida que las sociedades se hacían más densas. Un campo más amplio se encuentra, pues, abierto a las variaciones individuales, y cada vez se extiende más a medida que el trabajo se divide.

En una palabra, la civilización no puede fijarse en el organismo sino gracias a las bases más generales sobre que descansa. Cuanto más por encima se eleva, más, por consiguiente, se independiza del cuerpo, se convierte cada vez menos en una cosa orgánica y cada vez más en una cosa social. Pero, entonces, ya no es por mediación del cuerpo como puede perpetuarse, es decir, que la herencia es cada vez más incapaz de asegurar la continuidad. Pierde, pues, su imperio, no porque haya dejado de ser una ley de nuestra naturaleza, sino porque necesitamos, para vivir, armas que ella no puede proporcionarnos. Sin duda, que de la nada no podemos sacar cosa alguna, y los materiales primeros que sólo ella nos suministra tienen una importancia capital, pero los que se le añaden tienen otra que no es menor. El patrimonio hereditario conserva un gran valor, mas no representa ya sino una parte cada vez más restringida de la fortuna individual. En esas condiciones se explica que la herencia haya desaparecido de las instituciones sociales y que el vulgo, no percibiendo ya el fondo hereditario bajo los aditamentos que lo recubren, no sienta tanto su importancia.

II

Pero hay más; hay motivo para creer que el contingente hereditario disminuye, no sólo en valor relativo, sino en valor absoluto. La herencia es cada día un factor menos importante del desenvolvimiento humano, no sólo porque hay una multitud cada vez mayor de adquisiciones nuevas que aquélla no puede transmitir, sino también porque en la que transmite estorban menos las variaciones individuales. Es ésta una conjetura que hacen muy verosímil los hechos que a continuación se indican.

Cabe calcular la importancia del legado hereditario para una especie determinada, según sea el número y la fuerza de los instintos. Ahora bien, es ya muy de notar cómo la vida instintiva se debilita a medida que se remonta uno en la escala animal. El instinto, en efecto, actúa de una manera definida, ajustada a un fin estrechamente determinado. Conduce al individuo a realizar actos que son invariablemente los mismos y que se reproducen automáticamente cuando las condiciones necesarias están dadas; es fijo en su forma. Sin duda que en rigor se le puede desviar, pero, aparte de que tales desviaciones, para ser estables, reclaman un largo desenvolvimiento, no tienen otro efecto que el de sustituir un instinto con otro instinto, un mecanismo especial con otro de la misma naturaleza. Por el contrario, cuanto más elevada es la especie a que un animal pertenece, más facultativo se hace el instinto. «Ya no es —dice Perrier— la aptitud inconsciente para formar una combinación de actos indeterminados, es la aptitud para obrar de una manera u otra según las circunstancias»[92]. Decir que la influencia de la herencia es más general, más vaga, menos imperiosa, equivale a decir que es menor. Ya no apasiona la actividad del animal en una red rígida sino que lo deja un poco más libre. Como también dice Perrier, «en el animal, a la vez que aumenta la inteligencia, las condiciones de la herencia se modifican profundamente».

Cuando de los animales se pasa al hombre, esta regresión es aún más señalada. «El hombre hace todo lo que hacen los animales y algo más; sólo que lo hace sabiendo lo que hace y por qué lo hace; únicamente esta conciencia de sus actos parece librarlo de todos los instintos que necesariamente lo empujarían a realizar esos mismos actos»[93]. Sería muy largo enumerar todos los movimientos que, instintivos en el animal, han cesado de ser hereditarios en el hombre. Incluso allí donde sobrevive el instinto, tiene menos fuerza, y la voluntad puede, con mayor facilidad, hacerse la dueña.

Pero entonces no hay razón alguna para suponer que ese movimiento de retroceso, que sin interrupción se sigue de las especies animales inferiores a las más elevadas y de éstas al hombre, cese bruscamente al advenimiento de la humanidad. ¿Es que estaba el hombre, desde el día que ha entrado en la historia, totalmente libre del instinto? Hoy todavía sentimos el yugo. ¿Es que las causas que han determinado esa indepen-

---

[92] *Anátomie et Physiologie animales,* pág. 201. Consúltese el prólogo a *L'Inteligence des animaux,* de Romanes, pág. XXIII.

[93] Guyau, *Morale anglaise,* 1.ª ed., pág. 330.

génea, no habrá más que un pequeño número de circunstancias externas de naturaleza apropiada para solicitarlo y, por consiguiente, podrá ponerse en condiciones de responder a todas esas solicitaciones, es decir, de llegar a un estado de equilibrio perfecto y con muy poco esfuerzo. Si, por el contrario, es muy complejo, las condiciones de la adaptación serán más numerosas y más complicadas, pero la adaptación misma no será más completa por eso. Por el hecho de que actúen muchos excitantes sobre nosotros, que dejarían insensible el sistema nervioso demasiado grosero del hombre de otros tiempos, estamos obligados, para ajustarnos a ellos, a un desenvolvimiento más considerable. Pero el producto de ese desenvolvimiento, a saber, el ajuste que de él resulte, no es más perfecto en un caso que en el otro; sólo es diferente porque los organismos que se adaptan son ellos diferentes. El salvaje, cuya epidermis no siente con fuerza las variaciones de la temperatura, se halla tan bien adaptado como el civilizado que de ella se defiende con auxilio de sus vestidos.

Si, pues, el hombre no depende de un medio variable, no se ve la razón que ha tenido para variar; por eso la sociedad no es la condición secundaria sino el factor determinante del progreso. Es una realidad indudable la de que el mundo exterior no es obra nuestra, y la de que debemos adaptarnos a ella para poder vivir y, porque ella cambia, debemos nosotros cambiar. Para que el progreso se detenga, será preciso, pues, que, en un momento dado, el medio social llegue a un estado estacionario, y acabamos de sentar que una hipótesis semejante es contraria a todas las presunciones de la ciencia.

Así, pues, no sólo una teoría mecánica del progreso no nos priva del ideal, sino que permite creer que no nos faltará éste jamás. Precisamente, por depender el ideal del medio social que es esencialmente movible, se desplaza sin cesar. No hay, pues, motivo para temer que alguna vez nos falte el terreno, que nuestra actividad llegue al término de su carrera y vea cerrarse ante ella el horizonte. Aun cuando no persigamos jamás sino fines definidos y limitados, hay y habrá siempre, entre los puntos extremos de que venimos y el fin a que tendemos, un espacio vacío abierto a nuestros esfuerzos.

III

Al mismo tiempo que las sociedades, se transforman los individuos, a consecuencia de los cambios que se producen en cuanto al número de las unidades sociales y a sus relaciones.

En primer lugar, se independizan cada vez más del yugo del organismo. El animal está colocado casi exclusivamente bajo la dependencia del medio físico; su constitución biológica predetermina su existencia. El hombre, por el contrario, depende de causas sociales. Sin duda que el animal forma también sociedades; pero, como son muy limitadas, la vida colectiva es en ellas muy sencilla; al mismo tiempo se halla en estado estacionario porque el equilibrio de sociedades tan pequeñas necesariamente es estable. Por esas dos razones se fija con facilidad en el organismo; no sólo tiene en él sus raíces, sino que se encarna por completo hasta el punto de perder sus propios caracteres. Funciona gracias a un sistema de instintos, de reflejos, que no son esencialmente distintos de los que aseguran el funcionamiento de la vida orgánica. Es verdad que presentan la particularidad de adaptar al individuo al medio social y no al medio físico, que tienen por causas acontecimientos de la vida común; sin embargo, no son de naturaleza diferente a aquellos que en ciertos casos determinan, sin previa educación, los movimientos necesarios para volar o andar. Otra cosa sucede con el hombre, pues las sociedades que forma son mucho más amplias; hasta las más pequeñas que se conozcan sobrepasan en extensión la mayor parte de las sociedades animales. Siendo más complejas, son también más propensas al cambio, y esas dos causas reunidas hacen que la vida social en la humanidad no se fije bajo una forma biológica. Incluso allí donde es más simple, conserva su carácter específico. Hay siempre creencias y prácticas que son comunes a los hombres sin que se hallen grabadas en sus tejidos. Pero ese carácter se acusa más, a medida que la materia y que la densidad sociales aumentan. Cuantos más asociados hay y mayor es la reacción de los unos sobre los otros, más es también el producto de esas reacciones que desborda el organismo. De esta manera el hombre se encuentra colocado bajo el imperio de causas *sui generis,* cuya parte relativa en la constitución de la naturaleza humana cada vez es más considerable.

Hay más; la influencia de ese factor no aumenta sólo en valor relativo sino en valor absoluto. La misma causa que acrece la importancia del medio colectivo conmueve al medio orgánico, en forma que lo hace más asequible a la acción de las causas sociales y a su subordinación. Por el hecho de haber más individuos que viven juntos, la vida común es más rica y más variada; pero, para que esta variedad sea posible, es preciso que el tipo orgánico sea menos definido, a fin de que pueda diferenciarse. Hemos visto, en efecto, que las tendencias y las aptitudes transmitidas por la herencia se hacían cada vez más generales y más indeterminadas, más refractarias, por consiguiente, a presentarse bajo la forma de instintos. Prodúcese así un fenómeno que es

exactamente lo contrario del que se observa a los comienzos de la evolución. En los animales, es el organismo el que se asimila los hechos sociales y, despojándolos de su naturaleza especial, los transforma en hechos biológicos. La vida social se materializa. En la humanidad, por el contrario, y sobre todo en las sociedades superiores, son las causas sociales las que sustituyen a las causas orgánicas. Es el organismo que se espiritualiza.

A consecuencia de ese cambio de dependencia, el individuo se transforma. Como esta actividad, que sobreexcita la acción especial de las causas sociales, no puede fijarse en el organismo, una nueva vida, *sui generis* también, se une a la del cuerpo. Más libre, más compleja, más independiente de los órganos que la soportan, los caracteres que la distinguen se acusan cada vez más a medida que progresa y se consolida. Reconócense en esta descripción los rasgos esenciales de la vida psíquica. Sería, sin duda, exagerado decir que la vida psíquica no comienza sino con las sociedades, pero es cierto que sólo adquiere extensión cuando las sociedades se desenvuelven. He ahí por qué, como con frecuencia se ha hecho notar, los progresos de la conciencia se hallan en razón inversa a los del instinto. Dígase lo que se quiera, no es la primera la que disuelve la segunda; el instinto, producto de experiencias acumuladas durante generaciones, ofrece una gran fuerza de resistencia a desaparecer sólo por el hecho de devenir consciente. La verdad es que la conciencia no invade más que los terrenos que el instinto ha dejado de ocupar, o bien aquellos en que no puede establecerse. No es ella quien le hace recular; se limita a llenar el espacio que aquél le deja libre. Por otra parte, si retrocede en lugar de extenderse a medida que se extiende la vida general, la causa radica en la importancia mayor del factor social. Así, la gran diferencia que separa al hombre del animal, a saber, el mayor desenvolvimiento de su vida psíquica, se reduce a esto, a su mayor sociabilidad. Para comprender por qué las funciones psíquicas han sido elevadas, desde los primeros pasos de la especie humana, a un grado de perfeccionamiento desconocido en las especies animales, sería necesario saber, ante todo, a qué se debe que los hombres, en lugar de vivir solitariamente o en pequeños grupos, se hayan dedicado a formar sociedades más extensas. Si, volviendo a tomar la definición clásica, el hombre es un animal que razona, débese a ser un animal social o, cuando menos, infinitamente más social que los otros animales[111].

---

[111] La definición de M. de Quatrefages, que hace del hombre un animal religioso, es un caso particular de la precedente, pues la religión del hombre es una consecuencia de su eminente sociabilidad. (Véase supra, págs. 200 y sigs.)

Y no es esto todo. En tanto las sociedades no alcanzan ciertas dimensiones y un cierto grado de concentración, la única vida psíquica que verdaderamente se halla desenvuelta es la común a todos los miembros del grupo, la que es idéntica en cada uno. Pero, a medida que las sociedades devienen más amplias y, sobre todo, más condensadas, aparece una vida psíquica de un nuevo género. Las diversidades individuales, en un principio perdidas y confundidas en la masa de las semejanzas sociales, se desprenden, toman relieve y se multiplican. Multitud de cosas, que permanecían fuera de las conciencias porque no afectaban al ser colectivo, hácense objeto de representaciones. Mientras que los individuos no actúan sino arrastrados los unos por los otros, salvo el caso en que su conducta se halle determinada por necesidades físicas, deviene cada uno de ellos una fuente de actividad espontánea. Las personalidades particulares se constituyen, adquieren conciencia de sí mismas y, sin embargo, este desarrollo de la vida psíquica del individuo no debilita la de la sociedad; se limita a transformarla. Se hace más libre, más extensa, y como, en definitiva, no tiene otros sustratos que las conciencias individuales, se extienden éstas, se complican y de rechazo se acoplan.

Así, pues, la causa que ha suscitado las diferencias que separan al hombre de los animales es también la que lo ha obligado a elevarse por encima de sí mismo. La distancia cada vez mayor que hay entre el salvaje y el civilizado no tiene otra fuente. Si, de la sensibilidad confusa del origen, poco a poco se ha desprendido la facultad de ideación; si el hombre ha aprendido a formar sus conceptos y a formular leyes, su espíritu ha abarcado porciones cada vez más extensas del espacio y del tiempo; si, no contento con retener el pasado, ha comprometido cada vez más el porvenir si sus emociones y sus tendencias, en un principio sencillas y poco numerosas, se han multiplicado y diversificado, es porque el medio social ha cambiado sin interrupción. En efecto, a menos que esas transformaciones procedan de la nada, no pueden haber tenido por causas más que las transformaciones correspondientes de los medios que las rodeaban. Ahora bien, el hombre depende sólo de tres clases de medios: el organismo, el mundo exterior, la sociedad. Si se hace abstracción de las variaciones accidentales debidas a las combinaciones de la herencia —y su papel en el progreso humano no es, ciertamente, muy considerable—, el organismo no se modifica espontáneamente; es preciso que se sienta obligado por cualquier causa externa. En cuanto al mundo físico, desde los comienzos de la historia permanece sensiblemente el mismo, si, por lo menos, no se tienen en cuenta las novedades que son

de origen social[112]. Por consiguiente, sólo la sociedad ha variado lo bastante para poder explicar los cambios paralelos de la naturaleza individual.

No hay, pues, temeridad desde ahora en afirmar que, sean cuales fueren los progresos de la psicofisiología, no podrá nunca representar más que una fracción de la psicología, puesto que la mayor parte de los fenómenos psíquicos no derivan de causas orgánicas. Es lo que han comprendido los filósofos espiritualistas, y el gran servicio que han prestado a la ciencia ha consistido en combatir todas las doctrinas que reducen la vida psíquica a una mera florescencia de la vida física. Tenían el sentimiento, muy justo, de que la primera, en sus más altas manifestaciones, era demasiado libre y demasiado compleja para limitarse a ser un prolongamiento de la segunda. Porque sólo en parte sea independiente del organismo no se deduce el que no dependa de causa natural alguna y se estime preciso ponerla fuera de la naturaleza. Mas todos esos hechos, cuya explicación no se puede encontrar en la constitución de los tejidos, derivan de las propiedades del medio social; es ésta, al menos, una hipótesis que tiene con la que precede una gran semejanza. Ahora bien, el reino social no es menor natural que el reino orgánico. Por consiguiente, sólo por el hecho de que exista una amplia región de la conciencia cuya génesis es ininteligible únicamente con la psicofisiología, no debe llegarse a la conclusión de que se ha formado completamente aislada y sea, por consiguiente, refractaria a la investigación científica, sino tan sólo que depende de otra ciencia positiva que podría llamarse la sociopsicología. Los fenómenos que constituirían la materia son, en efecto, de naturaleza mixta; tienen los mismos caracteres esenciales que los demás hechos psíquicos, pero proceden de causas sociales.

No hay que presentar la vida social, a la manera de Spencer, como una simple resultante de las naturalezas individuales, puesto que, por el contrario, son más bien éstas las que resultan de aquélla. Los hechos sociales no son el simple desenvolvimiento de los hechos psíquicos, sino que los segundos, en gran parte, son sólo la prolongación de los primeros dentro de las conciencias. Esta afirmación es muy importante, pues el punto de vista contrario expone cada instante a la sociología a tomar la causa por el efecto, y recíprocamente. Por ejemplo, si, como con frecuencia ocurre, se ve en la organización de la familia la expresión lógicamente necesaria de sentimientos humanos inherentes a toda conciencia, se in-

---

[112] Transformaciones del suelo, del curso de las aguas, debidas al arte de los agricultores, de los ingenieros, etc.

vierte el orden real de los hechos; por el contrario, es la organización social de las relaciones de parentesco la que ha determinado los sentimientos respectivos de los padres y de los hijos. Hubieran éstos sido muy diferentes si la estructura social hubiera sido diferente, y la prueba está en que, en efecto, el amor paterno se desconoce en una multitud de sociedades[113]. Podrían citarse muchos otros ejemplos del mismo error[114]. No cabe duda de que es de toda evidencia que nada hay en la vida social que no se encuentre en las conciencias individuales; sólo que todo lo que se encuentra en estas últimas procede de la sociedad. La mayor parte de nuestros estados de conciencia no se habrían producido entre los seres aislados, y se habrían producido de forma muy diferente entre seres agrupados de otra manera. Derivan, pues, no de la naturaleza psicológica del hombre en general, sino de la manera como los hombres, una vez asociados mutuamente, mutuamente se afectan, según sean más o menos numerosos y se hallen más o menos unidos. Productos de la vida en grupo, la naturaleza del grupo es la única que puede explicarlos. Bien entendido que no serían posibles si las constituciones individuales no se prestaran a ello, pero éstas sólo son las condiciones lejanas, no las causas determinantes. Spencer compara en alguna parte[115] la obra del sociólogo al cálculo del matemático, que, de la forma de un cierto número de balines, deduce la manera como deben combinarse para mantenerse en equilibrio. La comparación es inexacta y no tiene aplicación para los hechos sociales. Es más bien la forma del todo la que aquí determina la de las partes. La sociedad no encuentra hechas por completo en las conciencias las bases sobre que descansa; se las hace a sí misma[116].

---

[113] Tal es el caso de las sociedades en que reina la familia maternal.

[114] Para no citar más que un ejemplo, tal es el caso de la religión explicada por movimientos de la sensibilidad individual, cuando esos movimientos no son más que la prolongación en el individuo de los Estados sociales que dan origen a las religiones. Hemos disertado más ampliamente sobre este punto en un artículo de la *Revue philosophique, Études de science sociale,* junio de 1886. *C. Année sociologique,* tomo II, págs. 1-28.

[115] *Introduction à la science sociale,* cap. 1.

[116] Y encontramos que es bastante, pensamos, para responder a los que creen demostrar que todo es individual en la vida social por estar la sociedad hecha de individuos. Sin duda que no tiene otro sustrato; pero, por formar una sociedad los individuos, prodúcense fenómenos nuevos que tienen por causa la asociación y que, reaccionando sobre las conciencias individuales, en gran parte las forman. He ahí por qué, aunque la sociedad no sea nada sin los individuos, cada uno de ellos es mucho más un producto de la sociedad que autor de ella.

Libro tercero

LAS FORMAS ANORMALES

Capítulo I

La división del trabajo anómico

Hasta ahora hemos estudiado la división del trabajo como un fenómeno normal; pero, como todos los hechos sociales y, más generalmente, como todos los hechos biológicos, presenta formas patológicas que es necesario analizar. Si, normalmente, la división del trabajo produce la solidaridad social, ocurre, sin embargo, que los resultados son muy diferentes e incluso opuestos. Ahora bien, importa averiguar lo que la hace desviarse en esa forma de su dirección natural, pues, en tanto no se establezca que son casos excepcionales, la división del trabajo podría dar lugar a la sospecha de que lógicamente los lleva consigo. Además, el estudio de las formas desviadas nos permitirá determinar mejor las condiciones de existencia del estado normal. Cuando conozcamos las circunstancias en que la división del trabajo cesa de engendrar la solidaridad, sabremos mejor lo que es necesario para que produzca todo su efecto. La patología, aquí como en todas partes, es un auxiliar precioso de la fisiología.

Cabe sentir la tentación de colocar entre las formas irregulares de la división del trabajo la profesión del criminal y las demás profesiones nocivas. Constituyen la negación misma de la solidaridad y, por tanto, están formadas por otras tantas actividades especiales. Pero, hablando con exactitud, no hay aquí división del trabajo sino pura y simple diferenciación, y ambos términos piden no ser confundidos. Así, en el cáncer, los tubérculos aumentan la diversidad de los tejidos orgánicos sin que sea posible ver en ellos una nueva especialización de las funciones biológicas[1]. En todos esos casos, no hay división de una función común

---

[1] Es una distinción que Spencer no hace; parece como si para él ambos términos fueran sinónimos. Sin embargo, la diferenciación que desintegra (cáncer, micro-

sino que en el seno del organismo, ya individual, ya social, se forma otro que busca vivir a expensas del primero. No hay incluso función, pues una manera de actuar no merece ese nombre, como no concurra con otras al mantenimiento de la vida general. Esta cuestión no entra, pues, dentro del marco de nuestra investigación.

A tres tipos reduciremos las formas excepcionales del fenómeno que estudiamos. No es que no pueda haber otras, pero aquellas de que vamos a hablar son las más generales y las más graves.

I

Un primer caso de ese género nos lo proporcionan las crisis industriales o comerciales, con las quiebras, que son otras tantas rupturas parciales de la solidaridad orgánica; son testimonio, en efecto, de que, en ciertas partes del organismo, ciertas funciones sociales no se ajustan unas a otras. Ahora bien, a medida que el trabajo se divide más, esos fenómenos parecen devenir más frecuentes, al menos en ciertos casos. De 1845 a 1869 las quiebras han aumentado en un 70 por 100[2]. Sin embargo, no deberá atribuirse este hecho al aumento de la vida económica, pues las empresas se han concentrado mucho más que multiplicado.

El antagonismo entre el trabajo y el capital es otro ejemplo más evidente del fenómeno. A medida que las funciones industriales se especializan, lejos de aumentar la solidaridad, la lucha se hace más viva. En la Edad Media el obrero vive, en todas partes, al lado de su maestro, compartiendo sus trabajos «en la misma tienda, sobre el mismo banco»[3]. Ambos formaban parte de la misma corporación y llevaban la misma existencia. «Uno y otro eran casi iguales; quien hubiere hecho su aprendizaje podía, al menos en muchos oficios, establecerse si tenía con qué»[4]. Por eso los conflictos eran completamente excepcionales. A partir del siglo XV las cosas comenzaron a cambiar.

> El gremio no es ya un asilo común, sino que se convierte en posesión exclusiva de los maestros, que son los que allí deciden por sí solos sobre todas las cosas... Desde entonces una distinción profunda

---

bio, criminal) es muy diversa de la que concentra las fuerzas vitales (división del trabajo).

[2] Véase Block, *Statistique de la France.*

[3] Levasseur, *Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution,* II, pág. 315.

[4] Ibíd., I, pág. 496.

> se establece entre los maestros y los oficiales. Formaron éstos, por decirlo así, un orden aparte; tenían sus costumbres, sus reglas, sus asociaciones independientes[5].

Una vez efectuada esta separación, las discordias se hicieron numerosas. «En cuanto los oficiales creían que debían quejarse, se declaraban en huelga o decretaban el *boicot* a una ciudad, a un patrono, y todos estaban obligados a obedecer a la consigna... El poder de la asociación proporcionaba a los obreros el medio de luchar con armas iguales contra sus patronos»[6]. Sin embargo, las cosas estaban muy lejos de llegar entonces

> al punto en que actualmente las vemos. Los oficiales se rebelaban para obtener un salario más fuerte u otro cambio semejante en la condición del trabajo; pero no tenían al patrono por un enemigo perpetuo al cual se obedece por la fuerza. Se quería hacerle ceder sobre un punto, y a ella se dedicaban con energía, pero la lucha no era eterna; los talleres no contenían dos razas enemigas; nuestras doctrinas socialistas eran desconocidas[7].

En fin, en el siglo XVII comienza la fase tercera de esta historia de las clases obreras: el advenimiento de la gran industria. El obrero se separa de una manera más completa del patrono.

> Está, en cierta manera, regimentado. Tiene cada uno su función, y el sistema de la división del trabajo hace algunos progresos. En la manufactura de los Van-Robais, que ocupaba 1.692 obreros, había talleres particulares para la construcción de carros, para la cuchillería, para el lavado, para el tinte, para la urdidura, y los talleres de tejidos comprendían ellos también muchas especies de obreros cuyo trabajo era enteramente distinto[8].

Al mismo tiempo que la especialización se hace más grande, las revueltas devienen más frecuentes. «La menor causa de descontento bastaba para aislar a una casa, y desgraciado del oficial que no hubiera respetado el acuerdo de la comunidad»[9]. De sobra sabemos que, más tarde, la guerra ha devenido más violenta.

---

[5] Ibíd.
[6] Ibíd., 1, pág. 504.
[7] Hubert Valleroux, *Les Corporations d'arts et de métiers,* pág. 49.
[8] Levasseur, II, pág. 315.
[9] Ibíd., pág. 319.

Verdad es que en el capítulo siguiente veremos cómo esta tensión de las relaciones sociales es debida, en parte, a que las clases obreras verdaderamente no quieren la condición que se les ha hecho, sino que la aceptan con frecuencia obligadas y forzadas al no tener medios para conquistar otra. Sin embargo, esta coacción no produce por sí sola el fenómeno. En efecto, pesa por igual sobre todos los desheredados de la fortuna, de una manera general y, sin embargo, tal estado de hostilidad permanente es por completo característico del mundo industrial. Además, dentro de ese mundo, es la misma para todos los trabajadores sin distinción. Ahora bien, la pequeña industria, en que el trabajo se halla menos dividido, da el espectáculo de una armonía relativa entre el patrono y el obrero[10]; es sólo en la gran industria donde esas conmociones se encuentran en estado agudo. Así, pues, dependen en parte de otra causa.

Se ha señalado con frecuencia en la historia de las ciencias otra ilustración del mismo fenómeno. Hasta tiempos muy recientes la ciencia no se ha hallado muy dividida; un solo y único espíritu podía cultivarla casi en totalidad. Teníase también un sentimiento muy vivo de su unidad. Las verdades particulares que la componían no eran ni lo bastante numerosas, ni lo bastante heterogéneas, que impidieran ver con facilidad el lazo que las unía a un único y mismo sistema. Los métodos, que eran muy generales, diferían poco unos de otros, y podía percibirse el tronco común desde el cual insensiblemente iban divergiendo. Pero, a medida que la especialización se introduce en el trabajo científico, cada sabio se ha ido encerrando cada vez más, no sólo en una ciencia particular, sino en un orden especial de problemas. Ya Comte se lamentaba de que, en su tiempo, hubiera en el mundo de los sabios

> pocas inteligencias que abarcaran en sus concepciones al conjunto mismo de una ciencia única, que, a su vez, no es, sin embargo, más que una parte de un gran todo. La mayoría limítanse ya enteramente —dice— a la consideración aislada de una sección más o menos extensa de una ciencia determinada, sin ocuparse demasiado de la relación de esos trabajos particulares con el sistema general de los conocimientos positivos[11].

Pero entonces la ciencia, dividida en una multitud de estudios de detalle que no se vuelven a juntar, ya no forma un todo solidario. Quizá lo que mejor manifiesta esta ausencia de concierto y de unidad es esa teoría, tan

---

[10] Véase Cauwès, *Précis d'economie politique,* II, pág. 39.

[11] *Cours de philosophie positive,* I, pág. 27.

difundida, de que cada ciencia particular tiene un valor absoluto, y de que el sabio debe dedicarse a sus investigaciones especiales, sin preocuparse de saber si sirven para algo y llevan a alguna parte. «Esta división del trabajo individual —dice Schæffle— ofrece serios motivos para temer que semejante vuelta de un nuevo alejandrismo traiga tras de sí, una vez más, la ruina de toda la ciencia»[12].

II

Lo que da gravedad a estos hechos es haber visto en ellos algunas veces un efecto necesario de la división del trabajo no bien ésta ha traspasado un cierto límite de desenvolvimiento. En ese caso, dícese, el individuo, hundido por su trabajo, aíslase en su actividad especial; ya no siente a los colaboradores que a su lado trabajan en la misma obra que él, ni vuelve jamás a tener la idea de esta obra común. La división del trabajo no puede llevarse demasiado lejos sin que devenga una fuente de desintegración.

> En toda descomposición —dice Augusto Comte—, que necesariamente tienda a determinar una dispersión correspondiente, la distribución fundamental de los trabajos humanos no evitaría que se suscitasen, en grado proporcional, divergencias individuales, a la vez intelectuales y morales, cuya influencia combinada debe exigir, en la misma medida, una disciplina permanente, propia para prevenir o contener sin tregua su surgimiento discordante. Si, por una parte, en efecto, la separación de las funciones sociales permite al espíritu detallista un desenvolvimiento afortunado, que de otra manera es imposible, tiende espontáneamente, por otra parte, a ahogar el espíritu de conjunto, o, cuando menos, a dificultarle de modo profundo. A la vez, desde el punto de vista moral, al mismo tiempo que cada uno se halla colocado en estrecha dependencia con relación a la masa, encuéntrase naturalmente desviado por el propio surgir de su actividad especial que de manera constante le recuerda su interés privado, del cual no percibe, sino muy vagamente, la verdadera relación con el interés público... De ahí que el mismo principio que, por sí solo, ha permitido el desenvolvimiento y la extensión de la sociedad general, amenace, bajo otro aspecto, con descomponerla en una multitud de corporaciones incoherentes que casi parece que no pertenecen a la misma especie[13].

---

[12] *Bau und Leben des socialen Körpers,* IV, pág. 113.
[13] *Cours,* IV, pág. 429.

Espinas se expresa poco más o menos en los mismos términos «División —dice— es dispersión»[14].

La división del trabajo ejercería, pues, en virtud de su misma naturaleza, una influencia disolvente que sería sensible de modo especial allí donde las funciones se hallan muy especializadas. Comte, sin embargo, no deduce de su principio la conclusión de que sería necesario volver a llevar las sociedades a lo que él llama la edad de la generalidad, es decir, a ese estado de indistinción y de homogeneidad que constituyó su punto de partida. La diversidad de las funciones es útil y necesaria; pero, como la unidad, que no es menos indispensable, no surge espontáneamente, el cuidado de realizarla y de mantenerla deberá constituir en el organismo social una función especial, representada por un órgano independiente. Este órgano es el Estado o el Gobierno.

> El destino social del gobierno —dice Comte— me parece consistir, sobre todo, en contener de modo suficiente y en prevenir hasta donde sea posible esta fatal disposición a la dispersión fundamental de las ideas, de los sentimientos, y de los intereses, resultado inevitable del principio mismo del desenvolvimiento humano, y que, si pudiera seguir sin obstáculo su curso natural, acabaría inevitablemente por detener la progresión social en todas las manifestaciones importantes. Esta concepción constituye, a mis ojos, la primera base positiva y racional de la teoría elemental y abstracta del gobierno propiamente dicho, considerada en su más noble y más completa extensión científica, es decir, como caracterizada en general por la universal reacción necesaria, primero espontánea y en seguida regularizada, del conjunto sobre las partes. Está claro, en efecto, que el único medio real de impedir una tal dispersión consiste en erigir esta indispensable reacción en una nueva función especial; susceptible de intervenir convenientemente en el cumplimiento habitual de todas las funciones diversas de la economía social, para recordar así, sin cesar, la idea del conjunto y el sentimiento de la solidaridad común[15].

Lo que el Gobierno es a la sociedad en su totalidad debe la filosofía serlo para las ciencias. Puesto que la diversidad de las ciencias tiende a romper la unidad de la ciencia, es preciso encargar a una ciencia nueva que la reconstruya. Puesto que los estudios de detalle nos hacen perder de vista el conjunto de los conocimientos humanos, es preciso crear un sistema particular de investigaciones para volver a encontrarlo y ponerlo de relieve. En otros términos,

---

[14] *Sociétés animales,* conclusión, IV.

[15] *Cours. de Philos. pos.*, IV, págs. 430-431.

> es preciso hacer del estudio de las grandes generalidades científicas una gran especialidad más. Que una nueva clase de sabios, preparados por una educación conveniente, sin dedicarse al cultivo especial de rama alguna particular de la filosofía natural, se ocupe únicamente en considerar a las diversas ciencias positivas en su estado actual, en determinar exactamente el espíritu de cada una de ellas, en descubrir sus relaciones y su encadenamiento, en resumir, si es posible, todos sus principios propios en un menor número de principios comunes... y la división del trabajo en las ciencias será impulsada, sin peligro alguno, todo lo lejos que el desenvolvimiento de los diversos órdenes de conocimientos lo exija[16].

No cabe duda, nosotros mismos lo hemos mostrado[17], de que el órgano gubernamental se desenvuelve con la división del trabajo, no para hacerle contrapeso, sino por una necesidad mecánica. Como los órganos son estrechamente solidarios, allí donde las funciones se hallan muy repartidas lo que al uno lo afecta le alcanza a los otros, y los acontecimientos sociales adquieren con más facilidad un interés general. Al mismo tiempo, a consecuencia de la progresiva desaparición del tipo segmentario, se extienden con menos dificultad por todo el ámbito de un mismo tejido o de un mismo aparato. Además de estas dos series de razones aún hay otras que repercuten en el órgano directivo, aumentando tanto su volumen como su actividad funcional, que se ejerce con mayor frecuencia. Pero su esfera de acción no por eso se extiende.

Ahora bien, bajo esta vida general y superficial existe otra intestina, un mundo de órganos que, sin ser por completo independientes del primero, funcionan, no obstante, sin que intervenga, sin que tenga de ellos conciencia, al menos en estado normal. Hállanse sustraídos a su acción porque se encuentra muy lejos de ellos. No es el Gobierno el que puede, a cada instante, regular las condiciones de los distintos mercados económicos, fijar los precios de las cosas y de los servicios, proporcionar la producción a las necesidades del consumo, etc. Todos esos problemas prácticos suscitan multitud de detalles, afectan a miles de circunstancias particulares que sólo aquellos que están cerca conocen. A mayor abundamiento, no puede ajustar unas a otras esas funciones y hacerlas concurrir

---

[16] Esa aproximación entre el Gobierno y la filosofía nada tiene que deba sorprender, pues, a los ojos de Comte, ambas instituciones son inseparables una de otra. El Gobierno, tal como él lo concibe, no es posible si no está ya constituida la filosofía positiva.

[17] Véase antes, lib. I, cap. VII, párrafo III, págs. 259-267.

armónicamente si ellas mismas no concuerdan. Si, pues, la división del trabajo tiene los efectos dispersivos que se le atribuye, deben desenvolverse sin resistencia en esta región de la sociedad, puesto que nada hay en ella que pueda contenerlas. Sin embargo, lo que hace la unidad de las sociedades organizada, como de todo organismo, es el *consensus* espontáneo de las partes, es esa solidaridad interna que no sólo es tan indispensable como acción reguladora de los centros superiores, sino que es incluso la condición necesaria, pues no hacen más que traducirla a otro lenguaje y, por decirlo así, consagrarla. Por eso el cerebro no crea la unidad del organismo, sino que le da expresión y lo corona. Se habla de la necesidad de una reacción del todo sobre las partes, pero es preciso antes que ese todo exista; es decir, que las partes deben ser ya solidarias unas de otras para que el todo adquiera conciencia de sí, y reaccione a título de tal. Deberá verse producir, pues a medida que el trabajo se divide, una especie de descomposición progresiva, no sobre tales o cuales puntos, sino en toda la extensión de la sociedad, en lugar de la concentración cada vez más fuerte que en ella en realidad se observa.

Pero, dícese, no es necesario entrar en estos detalles. Basta recordar, donde quiera que sea necesario, «el espíritu de conjunto y el sentimiento de la solidaridad común», y esta acción sólo el Gobierno tiene facultad pata ejercerla. Ello es verdad pero de una excesiva generalidad para asegurar el concurso de las funciones sociales, si no se realiza por sí misma. En efecto, ¿de qué se trata? ¿De hacer sentir a cada individuo que no se basta por sí solo y que forma parte de un todo del cual depende? Mas una tal representación, abstracta vaga y, además, intermitente como todas las representaciones complejas nada puede contra las impresiones vivas, concretas, que a cada instante despierta en cada uno de nosotros la actividad profesional propia. Si ésta, pues, tiene los efectos que se le atribuye, si las ocupaciones que llenan nuestra vida cotidiana tienden a desligarnos del grupo social a que pertenecemos una concepción semejante, que no surge sino de tarde en tarde y sólo ocupa una pequeña parte del campo de la conciencia, no bastará para retenernos dentro de ella. Para que el sentimiento del estado de dependencia en que nos hallamos fuera eficaz, sería preciso que fuera también continuo, y no puede serlo como no se encuentre ligado al juego mismo de cada función especial. Pero entonces la especialización no volvería a tener las consecuencias de cuya producción se le acusa. O bien, ¿la acción de Gobierno tendría por objeto mantener entre las profesiones una cierta uniformidad moral, de impedir que «las afecciones sociales, gradualmente concentradas entre los individuos de la misma profesión, devengan cada vez más extrañas a las otras clases, por falta de una analogía suficiente de costumbres y de

pensamientos?»[18]. Pero esta uniformidad no puede mantenerse a la fuerza y en perjuicio de la naturaleza de las cosas. La diversidad funcional supone una diversidad moral que nadie podría prevenir, y es inevitable el que la una aumente al mismo tiempo que la otra. Sabemos, por lo demás, las razones gracias a las cuales esos dos fenómenos se desenvuelven paralelamente. Los sentimientos colectivos devienen, pues, cada vez más impotentes para contener las tendencias centrífugas que fatalmente engendra la división del trabajo, pues, de una parte, esas tendencias aumentan a medida que el trabajo se divide y, al mismo tiempo, los sentimientos colectivos mismos se debilitan.

Por la misma razón, la filosofía se encuentra cada vez más incapacitada para asegurar la unidad de la ciencia. Mientras un mismo espíritu podía cultivar a la vez las diferentes ciencias, era posible adquirir la ciencia necesaria para reconstituir la unidad. Pero, a medida que se especializan, esas grandes síntesis no podían ya ser otra cosa que generalizaciones prematuras, pues se hace cada vez más imposible a una inteligencia humana tener un conocimiento suficientemente exacto de esa multitud innumerable de fenómenos, de leyes, de hipótesis que deben resumir. «Sería interesante saber —dice Ribot— lo que la filosofía, como concepción general del mundo, podrá ser algún día, cuando las ciencias particulares, a consecuencia de su complejidad creciente, devengan inabordables en el detalle y los filósofos véanse reducidos al conocimiento, necesariamente superficial, de los resultados más generales»[19].

No cabe duda, hay cierta razón para juzgar excesiva esa altivez del sabio, de que, encerrado en sus investigaciones especiales, rechaza el reconocimiento de todo control extraño. Por consiguiente, es indudable que, para tener de una ciencia una idea un poco exacta, es preciso haberla practicado y, por decirlo así, haberla vivido. Y es que, en efecto, no se contiene por entero dentro de algunas proposiciones demostradas por ella definitivamente. Al lado de esta ciencia actual y realizada existe otra, concreta y viviente, que, en parte, se ignora y todavía se busca; al lado de los resultados adquiridos están las esperanzas, los hábitos, los instintos, las necesidades, los presentimientos tan oscuros que no se les puede expresar con palabras, y tan potentes, sin embargo, que a veces dominan toda la vida del sabio. Todo eso todavía es ciencia: es incluso la mejor y la mayor parte, pues las verdades descubiertas constituyen un número bien pequeño al lado de las que quedan por descubrir y, por otra parte,

---

[18] *Cours de Philos. posit.,* IV, 42.

[19] *Psychologie allemande,* introducción, pág. xxvii.

para poseer todo el sentido que encierran las primeras y todo lo que en ellas se encuentra condensado, es preciso haber visto de cerca la vida científica mientras todavía se encuentra en estado libre, es decir, antes de que se haya fijado tomando forma de proposiciones definidas. De otra manera, se poseerá la letra pero no el espíritu; cada ciencia tiene, por decirlo así, un alma que vive en la conciencia de los sabios. Sólo una parte de esta alma se corporaliza y adquiere formas sensibles. Las fórmulas que le dan expresión, al ser generales, son fácilmente transmisibles. Pero no sucede lo mismo en esa otra parte de la ciencia en que no hay símbolo alguno que la exteriorice. En ella todo es personal y debe adquirirse mediante una experiencia personal. Para participar en la misma, es preciso ponerse a trabajar y colocarse ante los hechos. Según Comte, para que fuera asegurada la unidad de la ciencia, bastaría que los métodos fueran unificados[20]; pero justamente los métodos son los más difíciles de unificar, pues, como son inmanentes a las ciencias mismas, como es imposible separarlos por completo del cuerpo de verdades establecidas para codificarlos aparte, no se les puede conocer si uno mismo no los ha practicado. Ahora bien, es imposible para una misma persona practicar un gran número de ciencias. Esas grandes generalizaciones no pueden, pues, descansar más que sobre un conjunto bastante limitado de cosas. Si, además, se piensa con qué lentitud y pacientes precauciones los sabios proceden de ordinario al descubrimiento de sus verdades, incluso las más particulares, se explica que esas disciplinas improvisadas no tengan ya sobre ellos más que una autoridad muy débil.

Pero, sea cual fuere el valor de esas generalidades filosóficas, la ciencia no encontrará en ellas la unidad que necesita. Ponen bien de manifiesto lo que hay de común entre las ciencias, las leyes, los métodos particulares; mas, al lado de las semejanzas, hay las diferencias que quedan por integrar. Con frecuencia se dice que lo general contiene, en potencia, los hechos particulares que resume, pero la expresión es inexacta. Contiene sólo lo que ellos tienen de común. Ahora bien, no hay en el mundo dos fenómenos que se asemejen, por sencillos que sean. Por eso toda propuesta general deja escapar una parte de la materia que intenta dominar. Es imposible fundir los caracteres concretos y las propiedades que distinguen las cosas, dentro de una misma fórmula impersonal y homogénea. Sólo que, en tanto las semejanzas sobrepasan a las diferencias, bastan a integrar las representaciones que así se aproximan; las disonancias de detalle desaparecen en el seno de la armonía total. Por el contra-

---

[20] Ob. cit., I, pág. 45.

rio, a medida que las diferencias se hacen más numerosas, la cohesión se hace más inestable y tiene necesidad de consolidarse por otros medios. Basta con representarse la multiplicidad creciente de las ciencias especiales, con sus teoremas, sus leyes, sus axiomas, sus conjeturas, sus procedimientos y sus métodos, y se comprenderá que una fórmula corta y simple, como la ley de evolución, por ejemplo, no es suficiente para integrar una complejidad tan prodigiosa de fenómenos. Incluso, aun cuando se aplicaran exactamente a la realidad esas ojeadas de conjunto, la parte que de las mismas explicaran significa muy poca cosa al lado de lo que dejan sin explicar. Por este medio, pues, no se podrá arrancar jamás a las ciencias positivas de su aislamiento. Hay una separación demasiado grande entre las investigaciones de detalle que las alimentan y tales síntesis. El lazo que liga uno a otro esos dos órdenes de conocimientos es excesivamente superficial y débil y, por consiguiente, si las ciencias particulares no pueden adquirir conciencia de su dependencia mutua sino en el seno de una filosofía que las abarque, el sentimiento que del mismo tendrán será siempre muy vago para que pueda ser eficaz.

La filosofía es como la conciencia colectiva de la ciencia, y aquí, como en cualquier parte, la función de la conciencia colectiva disminuye a medida que el trabajo se divide.

III

Aunque Comte haya reconocido que la división del trabajo es una fuente de solidaridad, parece no haber percibido que esta solidaridad es *sui generis* y sustituye poco a poco a la que engendran las semejanzas sociales. Por eso, al notar que éstas quedan muy borrosas allí donde las funciones se hallan muy especializadas, ha visto en esa falta de relieve un fenómeno mórbido, una amenaza para la cohesión social, debida al exceso de la especialización, y a través de esto ha explicado la falta de coordinación que a veces acompaña al desenvolvimiento de la división del trabajo. Pero, puesto que ya hemos sentado que el debilitarse la conciencia colectiva es un fenómeno normal, no podemos convertirlo en causa de los fenómenos anormales que ahora vamos a estudiar. Si, en ciertos casos, la solidaridad orgánica no es todo lo que debe ser, no es ciertamente porque la solidaridad mecánica haya perdido terreno, sino porque todas las condiciones de existencia de la primera no se han realizado.

Sabemos, en efecto, que, donde quiera que se observa, se encuentra, al propio tiempo, una reglamentación suficientemente desenvuelta que

determina las relaciones mutuas de las funciones[21]. Para que la solidaridad orgánica exista, no basta que haya un sistema de órganos necesarios unos a otros, y que sientan de una manera general su solidaridad; es preciso también que la forma como deben concurrir, si no en toda clase de encuentros, al menos en las circunstancias más frecuentes, sea predeterminada. De otra manera, sería necesario a cada instante nuevas luchas para que pudieran equilibrarse, pues las condiciones de este equilibrio no pueden encontrarse más que con ayuda de tanteos, en el curso de los cuales cada parte trata a la otra en adversario, por lo menos tanto como en auxiliar. Esos conflictos renovaríanse, pues, sin cesar y, por consiguiente, la solidaridad no sería más que virtual, si las obligaciones mutuas debían ser por completo discutidas de nuevo en cada caso particular. Se dirá que hay los contratos. Pero, en primer lugar, todas las relaciones sociales no son susceptibles de tomar esta forma jurídica. Sabemos, además, que el contrato no se basta a sí mismo sino que supone una reglamentación que se extiende y se complica como la vida contractual misma. Por otra parte, los lazos que tienen este origen son siempre de corta duración. El contrato no es más que una tregua y bastante precaria; sólo suspende por algún tiempo las hostilidades. No cabe duda de que, por precisa que sea una reglamentación, dejará siempre espacio libre para multitud de tiranteces. Pero no es ni necesario, ni incluso posible, que la vida social se deslice sin luchas. El papel de la solidaridad no es suprimir la concurrencia, sino moderarla.

Por lo demás, en estado normal, esas reglas se desprenden ellas mismas de la división del trabajo; son como su prolongación. Seguramente que, si no aproximara más que a individuos que se uniesen por algunos instantes en vista de cambiar servicios personales, no podría dar origen a acción reguladora alguna. Pero lo que pone en presencia son funciones, es decir, maneras definidas de obrar, que se repiten, idénticas a sí mismas, en circunstancias dadas, puesto que afectan a las condiciones generales y constantes de la vida social. Las relaciones que se anudan entre esas funciones no pueden, pues, dejar de llegar al mismo grado de fijeza y de regularidad. Hay ciertas maneras de reaccionar las unas sobre las otras que, encontrándose más conformes a la naturaleza de las cosas, se repiten con mayor frecuencia y devienen costumbres: después, las costumbres, a medida que toman fuerza, transfórmanse en reglas de conducta. El pasado predetermina el porvenir. Dicho de otra manera, hay un cierto grupo de derechos y deberes que el uso establece y que acaba por devenir obli-

---

[21] Véase libro I, cap. VII.

gatorio. La regla, pues, no crea el estado de dependencia mutua en que se hallan los órganos solidarios, sino que se limita a expresarlo de una manera sensible y definida en función de una situación dada. De la misma manera, el sistema nervioso, lejos de dominar la evolución del organismo, como antes se creía, es su resultante[22]. Los nervios no son, realmente, más que las líneas de paso seguidas por las ondas de movimientos y de excitaciones cambiadas entre los órganos diversos; son canales que la vida se ha trazado a sí misma al correr siempre en el mismo sentido, y los ganglios no son más que el lugar de intersección de varias de esas líneas[23]. Por haber desconocido este aspecto del fenómeno es por lo que ciertos moralistas han acusado a la división del trabajo de no producir una verdadera solidaridad. No han visto en ella más que cambios particulares, combinaciones efímeras, sin pasado y sin futuro, en las que el individuo se halla abandonado a sí mismo; no han percibido ese lento trabajo de consolidación, esa red de lazos que poco a poco se teje por sí sola y que hace de la solidaridad orgánica algo permanente.

Ahora bien, en todos los casos que hemos descrito más arriba, esta reglamentación, o no existe, o no se encuentra en relación con el grado de desenvolvimiento de la división del trabajo. Hoy ya no hay reglas que fijen el número de empresas económicas, y en cada rama industrial la producción no se halla reglamentada en forma que permanezca exactamente al nivel del consumo. No queremos, sin embargo, sacar de este hecho conclusión práctica alguna; no sostenemos que sea necesaria una legislación restrictiva; no tenemos por qué pesar aquí las ventajas y los inconvenientes. Lo cierto es que esa falta de reglamentación no permite la regular armonía de las funciones. Es verdad que los economistas demuestran que esta armonía se restablece por sí sola cuando ello es necesario, gracias a la elevación o a la baja de los precios que, según las necesidades, estimula o contiene la producción. Pero, en todo caso, no se llega a restablecer sino después de alteraciones de equilibrio y de perturbaciones más o menos prolongadas. Por otra parte, esas perturbaciones son, naturalmente, tanto más frecuentes cuanto más especializadas son las funciones, pues, cuanto más compleja es una organización, más se hace sentir la necesidad de una amplia reglamentación.

Las relaciones del capital y del trabajo hasta ahora han permanecido en el mismo estado de indeterminación jurídica. El contrato de arrendamiento de servicios ocupa en nuestros códigos un espacio bien pequeño,

---

[22] Véase Perrier, *Colonies animales,* pág. 746.

[23] Véase Spencer, *Principes de biologie,* II, págs. 438 y sigs.

sobre todo cuando se piensa en la diversidad y en la complejidad de las relaciones que está llamado a regular. Por lo demás no es necesario insistir en una laguna que todos los pueblos actualmente reconocen y se esfuerzan en rellenar[24].

Las reglas del método son a la ciencia lo que las reglas de derecho y de las costumbres son a la conducta; dirigen el pensamiento del sabio de la misma manera que las segundas gobiernan las acciones de los hombres. Ahora bien, si cada ciencia tiene su método, el orden que desenvuelve es interno por completo. Coordina las manifestaciones de los sabios que cultivan una misma ciencia, no sus relaciones con el exterior. No existen disciplinas que concierten los esfuerzos de las diferentes ciencias en vista de un fin común. Esto es cierto, sobre todo, en relación con las ciencias morales y sociales; las ciencias matemáticas, fisico-químicas e incluso biológicas no perecen ser hasta ese punto extrañas unas a otras. Pero el jurista, el psicólogo, el antropólogo, el economista, el estadístico, el lingüista, el historiador proceden a sus investigaciones como si los diversos órdenes de hechos que estudian formaren otros tantos mundos independientes. Sin embargo, en realidad, se penetran por todas partes; por consiguiente, debería ocurrir lo mismo con sus ciencias correspondientes. Ha ahí de dónde viene la anarquía que se ha señalado, no sin exageración, por lo demás, en la ciencia en general pero que es, sobre todo, verdad en esas ciencias determinadas. Ofrecen, en efecto, el espectáculo de un agregado de partes desunidas, que no concurren entre sí. Si, pues, forman un conjunto sin unidad, no es porque carezcan de un sentimiento suficiente de sus semejanzas; es que no están organizadas.

Estos ejemplos diversos son, pues, variedades de una misma especie; en todos esos casos, si la división del trabajo no produce la solidaridad, es que las relaciones de los órganos no se hallan reglamentadas; se encuentran en un estado de *anomia.*

Pero ¿de dónde procede este estado?

Puesto que la forma definida que con el tiempo toman las relaciones que se establecen espontáneamente entre las funciones sociales es la de un conjunto de reglas, cabe decir, *a priori,* que el estado de *anomia* es imposible donde quiera que los órganos solidarios se hallan en contacto suficiente y suficientemente prolongado. En efecto, estando contiguos,

---

[24] Esto fue escrito en 1893. Posteriormente la legislación industrial ha adquirido en nuestro derecho un lugar más importante. Ello prueba hasta qué punto la laguna era grave y necesitaba rellenarse.

adviértese con facilidad, en cada circunstancia, la necesidad que unos tienen de otros, y poseen, por consecuencia, un sentimiento vivo y continuo de su mutua dependencia. Como, por la misma razón, los cambios entre ellos se efectúan fácilmente, se hacen también con frecuencia; siendo regulares, se regularizan ellos mismos; el tiempo, poco a poco, acaba la obra de consolidación. En fin, como se pueden percibir las menores reacciones por una parte y por la otra, las reglas que así se forman llevan la marca, es decir, que prevén y fijan hasta en el detalle las condiciones del equilibrio. Pero, si, por el contrario, se interpone algún medio opaco, sólo las excitaciones de una cierta intensidad pueden comunicarse de un órgano a otro. Siendo raras las relaciones, no se repiten lo bastante para determinarse; es necesario realizar cada vez nuevos tanteos. Las líneas de paso seguidas por las ondas de movimiento no pueden grabarse, pues las ondas mismas son muy intermitentes. Al menos, si algunas reglas llegan, sin embargo, a constituirse, son imprecisas y vagas, ya que en esas condiciones sólo los contornos más generales de los fenómenos pueden fijarse. Lo mismo sucederá si la contigüidad, aun siendo suficiente, es muy reciente o ha tenido escasa duración[25].

Con mucha frecuencia esta condición encuéntrase realizada por la fuerza de las cosas, pues una función no puede distribuirse entre dos o más partes del organismo como no se hallen éstas más o menos contiguas. Además, una vez dividido el trabajo, como tienen necesidad unas de otras, tienden, naturalmente, a disminuir la distancia que las separa. Por eso, a medida que se eleva la escala animal, ve uno los órganos aproximarse y, como dice Spencer, introducirse en los intersticios unos de otros. Mas un concurso de circunstancias excepcionales puede hacer que ocurra de otra manera.

Tal sucede en los casos que nos ocupan. En tanto el tipo segmentario se halla fuertemente señalado, hay, sobre poco más o menos, los mismos mercados económicos que segmentos diferentes; por consiguiente, cada uno de ellos es muy limitado. Encontrándose los productores muy cerca de los consumidores, pueden darse fácilmente cuenta de la extensión de las necesidades que se han de satisfacer. El equilibrio se establece, pues, sin trabajo, y la producción se regula por sí misma. Por el contrario, a medida que el tipo organizado se desenvuelve, la fusión de los di-

---

[25] Hay, sin embargo, un caso en que la *anomia* puede producirse, aun cuando la contigüidad sea suficiente: cuando la reglamentación necesaria no puede establecerse sino a costa de transformaciones de que no es capaz la estructura social, pues la plasticidad de las sociedades no es indefinida. Cuando llega a su término, los cambios, incluso necesarios, son imposibles.

versos segmentos, unos en otros, lleva la de los mercados hacia un mercado único, que abraza, sobre poco más o menos, toda la sociedad. Se extiende incluso más allá y tiende a devenir universal, pues las fronteras que separan a los pueblos desaparecen al mismo tiempo que las que separan a los segmentos de cada uno de ellos. Resulta que cada industria produce para los consumidores que se encuentran dispersos sobre toda la superficie del país o incluso del mundo entero. El contacto no es ya, pues, suficiente. El productor ya no puede abarcar el mercado con la vista ni incluso con el pensamiento; ya no puede representarse los límites, puesto que es, por así decirlo, ilimitado. En consecuencia, la producción carece de freno y de regla; no puede más que tantear al azar, y, en el transcurso de esos tanteos, es inevitable que la medida se sobrepase, tanto en un sentido como en el otro. De ahí esas crisis que perturban periódicamente a las funciones económicas. El aumento de esas crisis locales y restringidas, como son las quiebras, constituye realmente un efecto de esta misma causa.

A medida que el mercado se extiende, la gran industria aparece. Ahora bien, tiene por efecto transformar las relaciones de los patronos y obreros. Una mayor fatiga del sistema nervioso, unida a la influencia contagiosa de las grandes aglomeraciones, aumenta las necesidades de estas últimas. El trabajo de máquina reemplaza al del hombre; el trabajo de manufactura, al del pequeño taller. El obrero se halla regimentado, separado durante todo el día de su familia; vive siempre más apartado de ésta que el empleado, etc. Esas nuevas condiciones de la vida industrial reclaman, naturalmente, una nueva organización; pero, como esas transformaciones se han llevado a efecto con una extrema rapidez, los intereses en conflicto no han tenido todavía el tiempo de equilibrarse[26].

Finalmente, lo que explica que las ciencias morales y sociales se encuentren en el estado que hemos dicho es el haber sido las últimas en entrar en el círculo de las ciencias positivas. En efecto, hasta después de un siglo, ese nuevo campo de fenómenos no se abre a la investigación científica. Los sabios se han instalado en él, unos aquí, otros allá, con arreglo a sus gustos naturales. Dispersados sobre esta vasta superficie, han permanecido hasta el presente muy alejados unos de otros para poder sentir todos los lazos que los unían. Pero sólo por el hecho de llevar sus investigaciones cada vez más lejos de sus puntos de partida, acabarán necesariamente por

---

[26] Recordemos, sin embargo, como se verá en el capítulo siguiente, que este antagonismo no es debido por entero a la rapidez de esas transformaciones, sino, en buena parte, a la desigualdad, muy grande todavía, de la condiciones exteriores de la lucha. Sobre ese factor el tiempo no ejerce acción.

entenderse y, por consiguiente, por adquirir conciencia de su solidaridad. La unidad de la ciencia se formará así por sí misma; no mediante la unidad abstracta de una fórmula, por lo demás muy exigua para la multitud de cosas que deberá abarcar, sino por la unidad viviente de un todo orgánico. Para que la ciencia sea una, no es necesario que se comprenda por entero dentro del campo a que alcanza la mirada de una sola y única conciencia —lo cual, por otra parte, es imposible—, sino que hasta que todos aquellos que la cultivan sientan que colaboran en una misma obra.

Lo que precede quita todo fundamento a uno de los reproches más graves que se han hecho a la división del trabajo.

Se la ha acusado con frecuencia de disminuir al individuo, reduciéndolo a una función de máquina. Y, en efecto, si éste no sabe hacia dóndo se dirigen esas operaciones que de él reclaman, si no las liga a fin alguno, no podrá realizarlas más que por rutina. Repite todos los días los mismos movimientos con una regularidad monótona pero sin interesarse por ellos ni comprenderlos. No es ya la célula viviente de un organismo vital, que vibra sin cesar al contacto de las células vecinas, que actúa sobre ellas y responde a su vez a su acción, se extiende, se contrae, se pliega y se transforma según las necesidades y las circunstancias; ya no es más que una rueda inerte, a la cual una fuerza exterior pone en movimiento y que marcha siempre en el mismo sentido y de la misma manera. Evidentemente, sea cual fuere la forma como uno se represente el ideal moral, no puede permanecer indiferente a un envilecimiento semejante de la naturaleza humana. Si la moral tiene por fin el perfeccionamiento individual, no puede permitir que se arruine hasta ese punto al individuo y, si tiene por fin la sociedad, no puede dejar agotarse la fuente misma de la vida social, pues el mal no amenaza tan sólo a las funciones económicas, sino a todas las funciones sociales, por elevadas que se encuentren.

> Si —dice A. Comte— con frecuencia se ha justamente lamentado, en el orden material, al obrero exclusivamente ocupado durante su vida entera en la fabricación de mangos de cuchillo o de cabezas de alfiler, la sana filosofía no debe, en el fondo, hacer menos lamentaciones en el orden intelectual por el empleo exclusivo y continuo del cerebro humano en la resolución de algunas ecuaciones, en la clasificación de algunos insectos: el efecto moral en uno y en otro caso es, desgraciadamente, muy análogo[27].

---

[27] *Cours,* IV, pág. 430.

Se ha propuesto, a veces, como remedio para los trabajadores, al lado de sus conocimientos técnicos y especiales, una instrucción general. Pero, aun suponiendo que se pudieran redimir así algunos de los malos efectos atribuidos a la división del trabajo, no es un medio de prevenirlos. La división del trabajo no cambia de naturaleza porque se le haga preceder de una cultura general. Es bueno, sin duda, que el trabajador se halle en estado de interesarse por las cosas de arte, de literatura, etc., pero no por eso deja de ser igualmente malo el que durante todo el día haya sido tratado como una máquina. ¡Quién no ve, además, que esas dos existencias son demasiado opuestas para ser conciliables y poder ser conducidas de frente por el mismo hombre! Si se adquiere la costumbre de vastos horizontes, de vistas de conjunto, de bellas generalidades, ya no se deja uno confinar sin impaciencia en los límites estrechos de una tarea especial. Tal remedio no haría, pues, inofensiva a la especialización sino haciéndola a la vez intolerable y, por consiguiente, más o menos imposible.

Lo que hace desaparecer la contradicción es que, al revés de lo que se dice, la división del trabajo no produce esas consecuencias en virtud de una necesidad de su naturaleza, salvo en circunstancias excepcionales y anormales. Para que pueda desenvolverse sin tener sobre la conciencia humana una influencia tan desastrosa, no es necesario atemperarla con su contraria; es preciso, y ello basta, que sea ella misma, que no venga nada de fuera a desnaturalizarla, pues, normalmente, el juego de cada función especial exige que el individuo no se encierre en ella estrechamente, sino que se mantenga en relaciones constantes con las funciones vecinas, adquiera conciencia de sus necesidades, de los cambios que en la misma sobrevienen, etc. La división del trabajo supone que el trabajador, lejos de permanecer inclinado sobre su tarea, no pierde de vista a sus colaboradores, actúa sobre ellos y recibe su acción. No es, pues, una máquina que repite los movimientos cuya dirección no percibe, sino que sabe que van dirigidos a alguna parte, hacia un fin, que percibe más o menos distintamente. Siente que sirve para algo. Para esto no es necesario que abarque vastas porciones del horizonte social; basta con que perciba lo suficiente para comprender que sus acciones tienen un fin fuera de ellas mismas. Desde entonces, por especial, por uniforme que pueda ser su actividad, es la de un ser inteligente, pues tiene un sentido y lo sabe. Los economistas no hubieran dejado en la sombra esa característica esencial de la legislación del trabajo y, en consecuencia, no la hubieran expuesto a ese reproche inmerecido, si no la hubieran reducido a ser sólo un medio de aumentar el rendimiento de las fuerzas sociales, si hubieran visto que es, ante todo, una fuente de solidaridad.

Capítulo II

La división coactiva del trabajo

I

Sin embargo, no es suficiente que haya reglas, pues, a veces, son esas reglas mismas la causa del mal. Tal ocurre en las guerras de clases. La institución de las clases o de las castas constituye una organización de la división del trabajo, y es una organización de la división del trabajo, y es una organización estrechamente reglamentada; sin embargo, con frecuencia da origen a una fuente de disensiones. No estando, o no estando ya satisfechas las clases inferiores del papel que se les ha asignado por la costumbre o por la ley, aspiran a las funciones que les están prohibidas y buscan el desposeer a quienes las ejercen. De ahí las guerras intestinas, que son debidas a la manera como el trabajo está distribuido.

Nada semejante se observa en el organismo. Sin duda que, en los momentos de crisis, se hacen la guerra los diferentes tejidos y se nutren los unos a expensas de los otros. Pero jamás una célula o un órgano busca el usurpar a otro el papel que a éste corresponde. La razón está en que cada elemento anatómico va mecánicamente a su fin. Su constitución, su lugar en el organismo determinan su vocación; su tarea es una consecuencia de su naturaleza. Puede desempeñarla mal, pero no puede tomar la de otro a menos que éste no haga abandono de ella, como ocurre con los raros casos de sustitución de que hemos hablado. No sucede lo mismo en las sociedades. En éstas, la contingencia es más grande; hay una mayor distancia entre las disposiciones hereditarias del individuo y la función social que ha de cumplir; las primeras no suponen a las segundas con una necesidad bien inmediata. Este espacio, abierto a los tanteos y a la deliberación, lo es también al juego de una multitud de su dirección normal y crear un estado patológico. Por ser esta organización más flexi-

ble, es también más delicada y más asequible al cambio. Sin duda que no estamos desde nuestro nacimiento predestinados a un determinado empleo especial; tenemos, sin embargo, gustos y aptitudes que limitan nuestra elección. Si no se les tiene en cuenta, si chocan sin cesar con nuestras ocupaciones cotidianas, sufrimos y buscamos un medio de poner fin a nuestros sufrimientos. Ahora bien, no hay otro que cambiar el orden establecido y rehacer uno nuevo. Para que la división del trabajo produzca la solidaridad, no basta, pues, que cada uno tenga su tarea; es preciso, además, que esta tarea le convenga.

Pues, bueno, esta condición es la que no se da en el ejemplo que examinamos. En efecto, si la institución de las clases o de las castas da origen a veces a tiranteces dolorosas en vez de producir la solidaridad, es que la distribución de las funciones sociales sobre la cual descansa no responde ya a la distribución de los talentos naturales. Pues, aunque se haya dicho[28], no es sólo por espíritu de imitación por lo que las clases inferiores terminan por ambicionar la vida de las clases más elevadas. Realmente, la imitación nada puede explicar por sí sola, pues supone algo más que ella misma. No es posible la imitación sino entre seres que ya se parecen y, en la medida en que se parecen, no se produce entre especies o variedades diferentes. Ocurre con el contagio moral como con el contagio físico: no se manifiesta bien más que sobre terrenos predispuestos. Para que las necesidades se difundan de una clase a otra, es preciso que las diferencias que primitivamente separaban a esas clases hayan desaparecido o disminuido. Es necesario que, debido a un efecto de los cambios que se producen en la sociedad, las unas hayan devenido aptas para las funciones que desde el primer momento las sobrepasaban, mientras las otras perdían su superioridad original. Cuando los plebeyos se pusieron a disculpar a los patricios el honor de las funciones religiosas y administrativas, no era sólo por imitar a estos últimos, sino porque se habían hecho más inteligentes, más ricos y más numerosos, y porque sus gustos y sus ambiciones se habían modificado en consecuencia. Debido a esas transformaciones, se encuentra roto el acuerdo de toda una región de la sociedad entre las aptitudes de los individuos y el género de actividad que les está asignado; sólo la coacción, más o menos violenta y más o menos directa, los liga a sus funciones; por consiguiente, no es posible más que una solidaridad imperfecta y perturbada.

Este resultado no es, pues, una consecuencia necesaria de la división del trabajo. No se produce sino en circunstancias muy particulares, a

---

[28] Tarde, *Lois de l'imitation.*

saber, cuando es efecto de una coacción exterior. Otra cosa sucede cuando se establece en virtud de espontaneidades únicamente internas, sin que nada venga a molestar las iniciativas de los individuos. Con esta condición, en efecto, la armonía entre las naturalezas individuales y las funciones sociales no puede dejar de producirse, al menos en la mayoría de los casos, pues, si nada estorba, o indebidamente favorece a los concurrentes que se disputan las funciones, es inevitable que sólo aquellos que son más aptos para cada género de actividad lleguen a alcanzarlas. La causa única que determina entonces la manera como el trabajo se divide es la diversidad de las capacidades. Por la fuerza de las cosas, la distribución se hace, pues, en el sentido de las aptitudes, ya que no hay razón para que se haga de otra manera. Realízase así, por sí misma, la armonía entre la constitución de cada individuo y su condición. Se dirá que no siempre es bastante para contentar a los hombres; que los hay cuyos deseos sobrepasan siempre a las facultades. Es verdad, pero son siempre casos excepcionales, y podríamos decir mórbidos. Naturalmente, el hombre encuentra la felicidad en dar satisfacción a su naturaleza; sus necesidades se hallan en relación con sus medios. Por eso en el organismo cada órgano no reclama más que una cantidad de alimentos proporcionados a su dignidad.

La división coactiva del trabajo constituye, pues, el segundo tipo mórbido reconocido por nosotros. Mas es preciso no equivocarse sobre el sentido de la palabra. Lo que da origen a la coacción no son las reglamentaciones, puesto que, por el contrario, la división del trabajo, según acabamos de ver, no puede prescindir de la reglamentación. Aun cuando las funciones se dividen según reglas preestablecidas, la distribución no es, necesariamente, efecto de una coacción. Tal ocurre incluso bajo el régimen de castas, cuando se funda en la naturaleza de la sociedad. Esta institución, en efecto, no siempre y en todas partes es arbitraria. Cuando funciona en una sociedad de una manera regular y sin resistencia, es que expresa, al menos en grandes líneas, la manera inmutable de distribuirse las aptitudes profesionales. Por eso, aunque las funciones sean en una cierta medida distribuidas por la ley, cada órgano desempeña la suya espontáneamente. La coacción no comienza sino cuando la reglamentación, no correspondiendo ya a la verdadera naturaleza de las cosas y, por consiguiente, careciendo de base en las costumbres, no se sostiene sino por la fuerza.

A la inversa, cabe decir que la división del trabajo no produce la solidaridad como no sea espontánea y en la medida que es espontánea. Pero, por espontaneidad, es menester entender la ausencia, no sólo de toda violencia expresa y formal, sino de todo lo que puede impedir, incluso indirectamente, la libre expansión de la fuerza social que cada uno

lleva en sí. Supone, no sólo que los individuos no son relegados por la fuerza a funciones determinadas, sino, además, que ningún obstáculo, de cualquier naturaleza que sea, les impide ocupar en los cuadros sociales el lugar que está en relación con sus facultades. En una palabra, el trabajo no se divide espontáneamente como la sociedad no esté constituida de manera que las desigualdades sociales expresan exactamente las desigualdades naturales. Ahora bien, para esto, es preciso y suficiente que estas últimas no sean realzadas, ni depreciadas por cualquier causa exterior. La espontaneidad perfecta no es, pues, más que una consecuencia y una forma diferente de este otro hecho: la absoluta igualdad en las condiciones exteriores de lucha. Consiste, no en un estado de anarquía que permitiera a los hombres satisfacer libremente todas sus tendencias buenas o malas, sino en una sabia organización en la que cada valor social, no hallándose exagerado ni en un sentido ni en otro por nada que le fuera extraño, sería estimado en su justo precio. Se objetará que, incluso en esas condiciones, todavía hay lucha, a consecuencia de existir vencedores y vencidos, y que estos últimos no aceptarían jamás su derrota sino por la fuerza. Pero esta imposición no se asemeja a la otra y no tiene de común con ella más que el nombre: lo que constituye la coacción propiamente dicha es la imposibilidad de la misma lucha, el no poder ser incluso admitido a combatir.

Verdad es que esta espontaneidad perfecta no se encuentra en parte alguna como un hecho realizado. No hay sociedad donde no se halle mezclada. Si la institución de las castas corresponde al reparto natural de las capacidades, ello es de una manera aproximada y, en suma, grosera. La herencia, en efecto, no actúa jamás con una precisión tal que, incluso allí donde encuentra las condiciones más favorables a su influencia, los hijos sean una reproducción exacta de los padres. Hay siempre excepciones a la regla y, por consiguiente, casos en los que el individuo no se halla en armonía con las funciones que se le atribuyen. Esas discordancias se hacen cada vez más numerosas a medida que la sociedad se desenvuelve, hasta el día en que los cuadros resultan demasiado estrechos y se rompen. Cuando el régimen de las castas ha desaparecido jurídicamente, se sobrevive en las costumbres gracias a la persistencia de ciertos prejuicios; un cierto favor se liga a los unos, un cierto disfavor a los otros, con independencia de sus méritos. En fin, aun cuando no queden, por así decir, más que rastros de todos esos vestigios del pasado, la transmisión hereditaria de la riqueza basta para hacer muy desiguales las condiciones exteriores en las cuales la lucha se entable, pues constituye, en beneficio de algunos, ventajas que no corresponden necesariamente a su valor personal. Hoy incluso, y entre los pueblos más civilizados, hay carreras que

están, o totalmente cerradas, o muy difíciles para los desheredados de la fortuna. Podría, pues, parecer que no hay derecho a considerar como normal una característica que la división del trabajo no presenta jamás en el estado de pureza, si no se hiciera notar, por otra parte, que, cuanto más se eleva en la escala social, más desaparece el tipo segmentario bajo el tipo orgánico y más también esas desigualdades tienden a nivelarse por completo.

En efecto, el declinar progresivo de las castas, a partir del momento en que la división del trabajo se ha establecido, es una ley de la historia, pues, como aquéllas están ligadas a la organización político-familiar, necesariamente retroceden con esta organización. Los prejuicios a que han dado origen y que tras de sí dejan no las sobreviven indefinidamente, sino que se extinguen poco a poco. Los empleos públicos cada vez se abren más a todo el mundo, sin condiciones de fortuna. En fin, incluso esta última desigualdad, que procede de que hay pobres y ricos de nacimiento, sin desaparecer completamente, hállase, cuando menos, un poco atenuada. La sociedad se esfuerza en reducirla cuanto es posible, asistiendo por medios diversos a los que se encuentran colocados en una situación, muy desventajosa y ayudándolos a salir de ella. Da pruebas también de sentirse obligada a dejar sitio libre a todos los méritos y a reconocer como injusta una inferioridad que personalmente no se merece. Mas lo que mejor manifiesta todavía esta tendencia es la creencia, hoy tan extendida, de que la igualdad deviene cada vez mayor entre los ciudadanos y de que es justo que llegue a ser todavía más grande. Un sentimiento tan general no podría ser una pura ilusión, sino que debe expresar, de una manera confusa, algún aspecto de la realidad. Por otra parte, como los progresos de la división del trabajo implican, por el contrario, una desigualdad cada vez mayor, la igualdad cuya necesidad la conciencia pública de tal manera afirma no puede ser más que aquella de que hablamos, esto es, la igualdad en las condiciones exteriores de la lucha.

Fácil es, por lo demás, comprender lo que hace necesaria esa nivelación. Acabamos de ver, en efecto, que toda desigualdad exterior compromete la solidaridad orgánica. Este resultado nada tiene de malo para las sociedades inferiores en que la solidaridad hállase, sobre todo, asegurada por la comunidad de creencias y de sentimientos. En efecto, por muy tirantes que puedan estar los lazos que derivan de la división del trabajo, como no son ellos los que ligan más fuertemente al individuo a la sociedad, la cohesión social no se encuentra por eso amenazada. El malestar que resulta de las aspiraciones contrariadas no basta para volver a aquellos que las sufren contra el orden social que las origina, pues se sostienen, no porque encuentren en el mismo el campo

necesario al desenvolvimiento de su actividad profesional, sino porque resume a sus ojos una multitud de creencias y de prácticas de las cuales viven; se sostienen porque toda su vida interior está a ellas ligada, porque todas sus convicciones las suponen, porque, sirviendo de base al orden moral y religioso, se les aparece como sagrado. Rozamientos privados y de naturaleza temporal son, evidentemente, muy ligeros para conmover estados de conciencia que conservan una originalidad tal y una fuerza excepcional. Por lo demás, como la vida profesional se halla poco desenvuelta, esos rozamientos no son más que intermitentes. Gracias a todas estas razones, se resienten débilmente. Se adaptan, pues, sin trabajo; encuentran incluso esas desigualdades, no sólo tolerables, sino naturales.

Es todo lo contrario de lo que ocurre cuando la solidaridad orgánica se hace predominante, pues entonces lo que la quebranta alcanza el lazo social en su parte vital. En primer lugar, como en esas condiciones las actividades especiales se ejercen de una manera casi continua, no pueden contrariarse sin que resulten sufrimientos en todos los instantes. En segundo lugar, como la conciencia colectiva se debilita, las tiranteces que así se producen no pueden ser tampoco completamente neutralizadas. Los sentimientos comunes no tienen ya la misma fuerza para retener, a pesar de todo, al individuo ligado al grupo; las tendencias subversivas, carenciando ya de los mismos contrapesos, se abren camino más fácilmente. Perdiendo cada vez más el carácter trascendente que la colocaba como en una esfera superior a los intereses humanos, la organización social no tiene la misma fuerza de resistencia, a la vez que es objeto de mayores ataques; obra por completo humana, no puede oponerse ya con la misma fuerza a las reivindicaciones humanas. En el momento mismo en que la ola se hace más violenta, el dique que la contenía se quebranta: resulta entonces, pues, mucho más peligroso. He aquí por qué en las sociedades organizadas es indispensable que la división del trabajo se aproxime cada vez más a ese ideal de espontaneidad que acabamos de definir. Si se esfuerzan y deben esforzarse en borrar, hasta donde sea posible, las desigualdades exteriores, no es sólo por ser la empresa hermosa, sino también porque su misma existencia está comprometida en el problema. Pues no pueden mantenerse como todas las partes que las forman no sean solidarias, y la solidaridad no es posible sino con esa condición. Por eso cabe prever que esta obra de justicia devenga cada vez más completa, a medida que el tipo organizado se desenvuelva. Por muy importantes que sean los progresos realizados en ese sentido, no dan, verdaderamente, más que una débil idea de los que se llevarán a efecto.

II

La igualdad en las condiciones exteriores de la lucha no es sólo necesaria para ligar a cada individuo a su función, sino también para coordinar las funciones unas con otras.

En efecto, las relaciones contractuales se desenvuelven, necesariamente, con la división del trabajo, puesto que ésta no es posible sin el cambio del cual el contrato es la forma jurídica. Dicho de otra manera, una de las variantes importantes de la solidaridad orgánica es la que podría llamarse solidaridad contractual. Es, sin duda, falso creer que todas las relaciones sociales pueden reducirse a contrato, tanto más cuanto que el contrato supone algo distinto de lo que por sí sólo implica; existen lazos especiales que tienen su origen en la voluntad de los individuos. Hay un *consensus* de un cierto género que se expresa en los contratos y que, en las especies superiores, representa un factor importante del *consensus* general. Es, pues, necesario que, en esas mismas sociedades, la solidaridad contractual se coloque, hasta donde sea posible, al abrigo de todo lo que pueda perturbarla; porque, si en las sociedades menos avanzadas pueden conservar estabilidad sin gran inconveniente, por las razones que acabamos de decir, allí donde constituye una de las formas prominentes de la solidaridad social no puede ser amenazada sin que la unidad del cuerpo social lo sea también del mismo golpe. Los conflictos que nacen de los contratos adquieren, pues, más gravedad, a medida que el contrato mismo toma más importancia en la vida general. Así existen sociedades primitivas que no intervienen ni siquira para resolverlos[29], el derecho contractual de los pueblos civilizados cada vez se hace más voluminoso; ahora bien, no tiene otro objeto que asegurar el concurso regular de las funciones que de esta manera entran en relaciones.

Mas, para que ese resultado se alcance, no basta con que la autoridad pública vele por el mantenimiento de los compromisos contraídos; es preciso también que, al menos en la mayoría de los casos, sean sostenidos espontáneamente. Si no se observaren los contratos más que por la fuerza o por miedo a la fuerza, la solidaridad contractual sería singularmente precaria. Un orden meramente exterior disimularía mal estados de violencia muy generales para poder ser indefinidamente contenidos. Pero, se dice, a fin de que no sea de temer ese peligro, basta con que los

---

[29] V. Estragón, pág. 702. Igualmente en el *Pentateuco* no se encuentra reglamentación del contrato.

contratos se consientan libremente. Es verdad; mas la dificultad no está por eso resuelta, pues ¿qué es lo que constituye el libre consentimiento? La aquiescencia verbal o escrita no es una prueba suficiente; cabe no prestarla sino a la fuerza. Es preciso, pues, la ausencia de toda coacción; pero ¿dónde comienza la coacción? No consiste sólo en el empleo directo de la violencia, pues la violencia indirecta suprime igualmente la libertad. Si el compromiso que he arrancado amenazando a alguno de muerte es moral y legalmente nulo, ¿cómo ha de ser válido si, para obtenerlo, me he aprovechado de una situación de la cual es verdad que no soy la causa pero que pone al otro en la necesidad de ceder a mi exigencia o de perecer?

En una sociedad dada, todo objeto de cambio tiene, en cada momento, un valor determinado que podría llamarse su valor social. Representa la cantidad de trabajo útil que contiene, entendiendo por tal, no el trabajo integral que ha podido costar, sino la parte de esta energía susceptible de producir efectos sociales útiles, es decir, que responden a necesidades normales. Aunque un tamaño semejante no pueda calcularse matemáticamente, no es por eso menos real. Percíbense incluso fácilmente las principales condiciones en función de las cuales varía; es, ante todo, la suma de esfuerzos necesarios a la producción del objeto, a la intensidad de las necesidades que satisface y, finalmente, a la extensión de la satisfacción que trae consigo. De hecho, por lo demás, el valor medio oscila en torno a ese punto; no se aparta de él más que bajo la influencia de factores anormales y, en ese caso, la conciencia pública tiene generalmente un sentimiento más o menos vivo de ese apartamiento. Encuentra injusto todo cambio donde el precio del objeto se halla sin relación con el trabajo que cuesta y los servicios que presta.

Sentada esta definición, diremos que el contrato no se halla plenamente consentido sino cuando los servicios cambiados tienen un valor social equivalente. En esas condiciones, en efecto, recibe uno la cosa que desea y entrega la que proporciona a cambio, en reciprocidad de valores. Este equilibrio de las voluntades, que comprueba y consagra el contrato, se produce, pues, y se mantiene por sí mismo, ya que no es más que una consecuencia y otra forma del equilibrio mismo de las cosas. Es verdaderamente espontáneo. Cierto que deseamos a veces recibir por el producto que cedemos más de lo que vale; nuestras ambiciones no tienen límites y, por consiguiente, no se moderan sino porque se contienen unas a otras. Pero esta forzosa limitación que nos impide satisfacer sin medida nuestros deseos, incluso desordenados, no deberá confundirse con la que nos cercena los medios de obtener la justa remuneración de nuestro trabajo. La primera no existe para el hombre sano. Sólo la segunda merece

ser llamada con ese nombre; sólo ella altera el consentimiento. Ahora bien, no existe en los casos que acabamos de decir. Si, por el contrario, los valores cambiados no hacen contrapeso, no han podido equilibrarse como alguna fuerza exterior no haya sido echada en la balanza. Ha habido lesión en una parte o en la otra; las voluntades no han podido, pues, ponerse de acuerdo en cómo una de ellas no haya sufrido una presión directa o indirecta, y esta presión constituye una violencia. En una palabra, para que la fuerza obligatoria del contrato sea entera, no basta con que haya sido objeto de un sentimiento expresado; es preciso, además, que sea justo, y no es justo por el solo hecho de haber verbalmente sido consentido. Un simple estado del sujeto no debería engendrar por sí solo ese poder de ligar inherente a los convenios; al menos, para que el consentimiento tenga esta virtud, es preciso que él mismo descanse sobre un fundamento objetivo.

La condición necesaria y suficiente para que esta equivalencia sea regla de los contratos, estriba en que los contratantes se encuentren colocados en condiciones exteriores iguales. En efecto, como la apreciación de las cosas no puede ser determinada *a priori,* pero se desprende de los cambios mismos, es preciso que los individuos que cambian no tengan otra fuerza para hacer que se aprecie lo que vale su trabajo que la que puedan sacar de su mérito social. De esta manera, en efecto, los valores de las cosas corresponden exactamente a los servicios que rinden y al trabajo que cuestan; pues todo factor de otra clase, capaz de hacerlas variar, es, por hipótesis, eliminado. Sin duda que su mérito desigual creará a los hombres situaciones desiguales en la sociedad; pero esas desigualdades no son externas más que en apariencia, pues no hacen sino traducir hacia fuera las desigualdades internas; no tienen, pues, otra influencia sobre la determinación de los valores que la de establecer entre estos últimos una graduación, paralela a la jerarquía de las funciones sociales. No ocurrirá lo mismo si algunos reciben de otras fuentes un suplemento de energía, pues ésta necesariamente tiene por efecto desplazar el punto de equilibrio, y no ofrece duda de que ese desplazamiento es independiente del valor social de las cosas. Toda superioridad tiene su repercusión sobre la manera de formarse los contratos; si no se atiene, pues, a la persona de los individuos, a sus servicios sociales, falsea las condiciones morales del cambio. Si una clase de la sociedad está obligada, para vivir, a hacer aceptar a cualquier precio sus servicios, mientras que la otra puede pasarse sin ellos, gracias a los recursos de que dispone, y que, por consiguiente, no son debidos necesariamente a alguna superioridad social, la segunda impone injustamente la ley a la primera. Dicho de otra manera, no puede haber ricos y pobres de nacimiento sin que haya contratos injustos. Con

mayor razón ocurría así cuando la misma condición social era hereditaria y el derecho consagraba todo género de desigualdades.

Sólo que estas injusticias no se sienten fuertemente en tanto las relaciones contractuales se hallan poco desenvueltas y es fuerte la conciencia colectiva. A consecuencia de la escasez de contratos, tienen menos ocasión de producirse y, sobre todo, las creencias comunes neutralizan los efectos. La sociedad no sufre, pues no se halla por esto en peligro. Pero, a medida que el trabajo más se divide y se debilita la fe social, se hacen más difíciles de sostener porque las circunstancias que les dan origen se presentan con más frecuencia, y también porque los sentimientos que despiertan no pueden ya ser atemperados tan completamente por sentimientos contrarios. Tal demuestra la historia del derecho contractual, que tiende cada vez más a retirar todo valor a los convenios en que los contratantes se han encontrado en situaciones muy desiguales.

Originariamente, cualquier contrato terminado con todos los requisitos tiene fuerza obligatoria, sea cual fuere la forma como se hubiere conseguido. El consentimiento mismo no es el factor primordial. El acuerdo de las voluntades no basta para ligarla, y los lazos anudados no resultan directamente de este acuerdo. Para que el contrato exista, es preciso, y es bastante, que se cumplan ciertas ceremonias, que se pronuncien ciertas palabras, y la naturaleza de los compromisos se determina, no por la intención de las partes, sino por las fórmulas empleadas[30]. El contrato consensual no aparece sino en una época reciente[31]. Constituye un primer progreso en el camino de la justicia. Mas, durante mucho tiempo, el consentimiento, que bastaba para convalidar los pactos, pudo ser muy imperfecto, es decir, arrancado por la fuerza o por el fraude. Fue muy tarde cuando el pretor romano concedió a las víctimas del engaño y de la violencia la acción *de dolo* y la acción *quod metus causa*[32]; no existía todavía legalmente la violencia como no hubiera una amenaza de muerte o de suplicios corporales[33]. Nuestro derecho se ha hecho más exigente en este punto. Al mismo tiempo, la lesión, debidamente demostrada, fue admitida entre las causas que podían, en ciertos casos, viciar

---

[30] Véase el contrato «verbis, litteris et re» en el derecho romano. Consúltese Esmein, *Études sur les contrais dans le très ancien droit français,* París, 1883.

[31] Ulpiano considera los contratos consensuales como *juris gentium* (L. V. 7 pr. y párrafo I, *De Pact.,* II, 14). Ahora bien, todo el *jus gentium* es, ciertamente, de origen posterior al derecho civil. V. Voigt, *Jus gentium.*

[32] La acción *quod metus causa,* que es un poco anterior a la acción *de dolo,* es posterior a la dictadura de Sila. Se da como fecha el año 674.

[33] Véase L. 3, párrafo I, y L. 7, párrafo I.

los contratos[34]. ¿No es ésta la razón por la cual los pueblos civilizados rechazan todos el reconocimiento del contrato de usura? Y es que, en efecto, supone el que uno de los contratantes se halle por completo a merced del otro. En fin, la moral común condena más severamente todavía toda especie de contrato leonino en que una de las partes es explotada por la otra, porque es la más débil y no recibe el justo precio a su esfuerzo. La conciencia pública reclama, de una manera cada vez más apremiante, una exacta reciprocidad en los servicios cambiados y, no reconociendo más que una forma obligatoria muy reducida a los convenios que no satisfacen esta condición fundamental de toda justicia, se muestra mucho más indulgente que la ley hacia aquellos que la violan.

Corresponde a los economistas el mérito de haber señalado los primeros el carácter espontáneo de la vida social, de haber mostrado que la coacción sólo puede hacerla desviar de su dirección natural y que, normalmente, resulta aquélla, no de arreglos exteriores e impuestos, sino de una libre elaboración interna. Han rendido, de esta manera, un servicio importante a la ciencia de la moral; ahora que se han equivocado sobre la naturaleza de esta libertad. Como ven en ella un atributo constitutivo del hombre, como la deducen lógicamente del concepto del individuo en sí, les parece encontrarla completa desde el estado de naturaleza, abstracción hecha de toda sociedad. La acción social, según ellos, no tiene, pues, nada que agregarle; todo lo que puede y debe hacer es regular el funcionamiento exterior en forma que las libertades concurrentes no se perjudiquen unas a otras. Pero, si no se encierra estrictamente en esos límites, comete una usurpación sobre su legítimo dominio y lo disminuye.

Mas, aparte de que es falso que toda reglamentación sea producto de la coacción, ocurre que la libertad misma es producto de una reglamentación. En vez de ser antagónica a la acción social, es una resultante de ella. Está tan lejos de ser una prioridad inherente al estado de naturaleza, que constituye, por el contrario, una conquista de la sociedad sobre la naturaleza. Naturalmente, los hombres son desiguales en fuerza física; están colocados en condiciones exteriores desigualmente ventajosas; la vida doméstica misma, con la herencia de bienes que implica y las desigualdades que de la misma derivan, es, de todas las formas de la vida

---

[34] Diocleciano dispuso que el contrario pudiera ser rescindido si el precio era inferior a la mitad del valor real. Nuestro derecho no admite la rescisión por causa de lesión más que en las ventas de inmuebles.

social, la que más estrechamente depende de causas naturales, y acabamos de ver que todas esas desigualdades son la negación misma de la libertad. En definitiva, lo que constituye la libertad es la subordinación de las fuerzas exteriores a las fuerzas sociales, pues solamente con esta condición pueden las segundas desenvolverse libremente. Ahora bien, tal subordinación es más bien la inversión del orden natural[35]. No puede, pues, realizarse más que progresivamente, a medida que el hombre se eleva por encima de las cosas para dictarles la ley, para despojarlas de su carácter fortuito, absurdo, amoral, es decir, en la medida en que se convierte en un ser social. No puede escapar a la naturaleza más que creándose otro mundo desde el cual la domine; este mundo es la sociedad[36].

La tarea, pues, de las sociedades más avanzadas cabe decir que consiste en una obra de justicia. Hemos demostrado ya, y la experiencia de cada día nos lo prueba, que de hecho sienten aquéllas la necesidad de orientarse en ese sentido. De la misma manera que el ideal de las sociedades inferiores era crear o mantener una vida común lo más intensa posible, en la que el individuo viniere a absorberse, el nuestro es el de poner siempre más equidad en las relaciones sociales, a fin de asegurar el libre desenvolvimiento de todas las fuerzas sociales útiles. Sin embargo, cuando se considera que, durante siglos, los hombres se han contentado con una justicia mucho menos perfecta, cabe preguntarse si esas aspiraciones no serán debidas quizá a impaciencias sin motivo, si no representan una desviación del estado normal más bien que una anticipación del estado normal venidero; si, en una palabra, el medio de curar el mal cuya existencia revelan es darles satisfacción o combatirlas. Las afirmaciones establecidas en los libros anteriores nos han permitido responder con precisión a esta cuestión que nos preocupa. No existen necesidades mejor fundadas de esas tendencias, pues son una consecuencia necesaria de los cambios que se han hecho en la estructura de las sociedades. Como el tipo segmentario se borra y el tipo organizado se desenvuelve, como la solidaridad orgánica sustituye poco a poco a la que resulta de las semejanzas, es indispensable que las condiciones exteriores se nivelen. La ar-

---

[35] Bien entendido que no queremos decir que la sociedad se encuentre fuera de la naturaleza, si por tal se entiende el conjunto de fenómenos sometidos a la ley de la causalidad. Por orden natural entendemos tan sólo el que se produciría en eso que se llama el estado de naturaleza, es decir, bajo la influencia exclusiva de causas físicas y organicofísicas.

[36] Véase libro II, cap. V. Una vez más cabe ver cómo el contrato libre no se basta a sí mismo, puesto que no es posible más que gracias a una organización social muy compleja.

monía de funciones y, por consiguiente, la existencia se consiguen a este precio. De igual manera que los pueblos antiguos tenían, ante todo, necesidad de una fe común para vivir, nosotros tenemos necesidad de justicia, y se puede estar seguro de que esa necesidad se hará cada vez más exigente si, como todo lo hace prever, las condiciones que dominan la evolución social siguen siendo las mismas.

Capítulo III

Otra forma anormal

Nos queda por describir una última forma anormal.

Sucede con frecuencia en una empresa comercial, industrial o de otra clase que las funciones están distribuidas de tal manera que no ofrecen materia suficiente a la actividad de los individuos. Que hay en esto una deplorable pérdida de fuerzas es evidente, pero no tenemos para qué ocuparnos del lado económico del fenómeno. Lo que debe interesarnos es otro hecho que acompaña siempre a ese desperdicio, a saber, la falta de coordinación mayor o menor de aquellas funciones. Sabido es, en efecto, que, en una administración en la que cada empleado no tiene ocupación suficiente, los movimientos se ajustan mal entre sí, las operaciones se hacen sin unidad; en una palabra, la solidaridad se resquebraja y la incoherencia y el desorden aparecen. En la corte del Bajo Imperio, las funciones se hallaban especializadas hasta el infinito y, por consiguiente, resultaba una verdadera anarquía. He aquí, pues, casos en que la división del trabajo, llevada muy lejos, produce una integración muy imperfecta. ¿De dónde viene esto? Siéntese uno inclinado a responder que lo que falta es un órgano regulador, una dirección. La explicación es poco satisfactoria, pues con frecuencia este estado enfermizo es obra del mismo poder director. Para que el mal desaparezca, no basta con que haya una acción reguladora, sino que, además, se ejerza de una cierta manera. Bien sabemos también de qué manera debe ejercerse. El primer cuidado de un jefe inteligente y experimentado será suprimir los empleos inútiles, distribuir el trabajo de forma que cada uno se halle suficientemente ocupado; aumentar, por consiguiente, la actividad funcional de cada trabajador, y renacerá entonces el orden espontáneamente, al mismo tiempo que el trabajo será más económicamente ordenado. ¿Cómo se hace esto? Es difícil verlo a primera vista, pues, en fin, si cada funcionario tiene una

tarea bien determinada, si se mantiene exactamente dentro de ella, necesitará a otros funcionarios a su lado y se sentirá solidarizado con los mismos. ¿Qué importa que esta tarea sea pequeña o grande, siempre que sea especial? ¿Qué importa que absorba o no su tiempo y sus fuerzas?

Importa mucho, por el contrario. Y es que, en efecto, de una manera general, la solidaridad depende muy estrechamente de la actividad funcional de las partes especializadas. Estos dos términos varían tanto uno como el otro y, allí donde las funciones languidecen, por más que sean especiales, se coordinan mal entre sí y sienten en forma incompleta su mutua dependencia. Algunos ejemplos nos pondrán de manifiesto este hecho. En un hombre, «la sofocación opone una resistencia al paso de la sangre a través de los capilares, y este obstáculo va seguido de una congestión y del paro del corazón; en unos segundos se produce una perturbación en todo el organismo y, al cabo de un minuto o de dos, las funciones cesan»[37]. La vida entera depende, pues, muy estrechamente de la respiración. Pero, en una rana, la respiración se puede suspender mucho tiempo sin que se derive desorden alguno, sea porque la aireación de la sangre efectuada a través de la piel le baste, sea porque, estando totalmente privada de respiración, se contente con el oxígeno almacenado en sus tejidos. Hay, pues, una gran independencia y, por consiguiente, una solidaridad imperfecta entre la función de la respiración de la rana y las demás funciones del organismo, puesto que pueden éstas subsistir sin el socorro de aquélla. Tal resultado es debido al hecho de que los tejidos de la rana, con una actividad funcional menor que los del hombre, tienen también menos necesidad de renovar su oxígeno y de desembarazarse del ácido carbónico producto de su combustión. De igual manera, un mamífero tiene necesidad de tomar el alimento con mucha regularidad; el ritmo de su respiración, en estado normal, permanece sensiblemente el mismo; sus períodos de reposo nunca son muy largos; en otros términos, sus funciones respiratorias, sus funciones de nutrición, sus funciones de relación, son, sin cesar, necesarias unas a otras y al organismo entero, hasta tal punto que ninguna de ellas puede permanecer mucho tiempo en suspenso, sin peligro para las otras y para la vida general. La serpiente, por el contrario, no toma alimento sino a intervalos muy largos; sus períodos de actividad y de adormecimiento hállanse muy distantes el uno del otro; su respiración, muy manifiesta en ciertos momentos, a veces es casi nula, es decir, que sus funciones no se encuentran estrecha-

---

[37] Spencer, *Príncipes de biologie,* II, pág. 131.

mente ligadas, sino que pueden, sin inconveniente, aislarse unas de otras. El fundamento está en que su actividad funcional es menor que la de los mamíferos. Siendo más débil el gasto de los tejidos, tienen menos necesidad de oxígeno; siendo menor el desgaste, las reparaciones son, con menos frecuencia, necesarias, así como los movimientos destinados a perseguir una presa y apoderarse de ella. Spencer ha hecho notar cómo se encuentran en la naturaleza inorganizada ejemplos del mismo fenómeno.

> Ved —dice— una máquina muy complicada cuyas partes no están bien ajustadas o se han aflojado por efecto del desgaste, y examinadla cuando se va a detener. Observaréis ciertas irregularidades de movimientos cuando se acerca el momento en que llega al reposo; algunas partes se detienen antes, se vuelven a poner en movimiento por efecto de continuar moviéndose las otras, y devienen entonces ellas, a su vez, la causa de que se reanude el movimiento en las otras partes que habían cesado de moverse. En otros términos, cuando los cambios rítmicos de la máquina son rápidos, las acciones y las reacciones que ejercen unos sobre otros son regulares y todos los movimientos bien integrados; pero, a medida que la velocidad disminuye, se producen irregularidades, se desintegran los movimientos[38].

El que todo crecimiento de la actividad funcional determine un crecimiento de solidaridad procede de que las funciones de un organismo no pueden devenir más activas sino a condición de devenir también más continuas. Consideremos una en particular. Como nada puede sin el concurso de las otras, no le es posible producir más sino a condición de que las otras también produzcan más; pero el rendimiento de éstas no puede elevarse, a su vez, como el de aquélla no se eleve de nuevo mediante otro contragolpe. Todo exceso de actividad en una función que implique un exceso correspondiente en las funciones solidarias implica, a su vez, otro en la primera, y esto no es posible sino cuando ésta deviene más continua. Bien entendido, por lo demás, que esos contragolpes no se producen indefinidamente, pues llega un momento en que el equilibrio se establece de nuevo. Si los músculos y los nervios trabajan más, necesitarán una alimentación más rica, que les suministrará el estómago, a condición de funcionar más activamente; para esto precisará que reciba más materiales nutritivos que elaborar, y esos materiales no podrán obtenerse sino mediante un nuevo gasto de energía nerviosa o muscular. Una producción industrial más grande necesita la inmovilización de una

---

[38] Spencer, *Principes de biologite,* II, pág. 131.

mayor cantidad de capital bajo forma de máquinas; pero ese capital, a su vez, para poder sostenerse, repara sus pérdidas, es decir, paga el precio de su alquiler, reclama una producción industrial mayor. Cuando el movimiento que anima todas las partes de una máquina es muy rápido, no se interrumpe porque pase sin descanso de unas a otras. Se arrastran mutuamente, por decirlo así. Si, además, no es sólo una función aislada, sino todas a la vez las que devienen más activas, la continuidad de cada una de ellas todavía se aumentará.

En consecuencia, serán más solidarias. En efecto, siendo más continuas, encuéntranse en relación de una manera más seguida y tienen, con mayor continuidad, necesidad unas de otras. Sienten, pues, mejor su dependencia. Bajo el reinado de la gran industria, el patrono se encuentra en mayor dependencia de los obreros, si quiere que actúen de concierto, pues las huelgas, deteniendo la producción, impiden sostenerse al capital. Pero el obrero, por su parte, puede holgar con menos facilidad, porque sus necesidades se han aumentado con su trabajo. Cuando, por el contrario, la actividad es menor, las necesidades son más intermitentes, y lo propio ocurre con las relaciones que unen las funciones. No sienten más que de tarde en tarde su solidaridad, que es más débil por eso mismo.

Si, pues, el trabajo suministrado, no sólo no es considerable, sino que tampoco es suficiente, es natural que la solidaridad misma, no sólo sea menos perfecta, sino que, además, llegue a faltar casi por completo. Tal es lo que sucede con esas empresas donde los trabajos están distribuidos en tal forma que la actividad de cada trabajador ha disminuido por debajo de lo que debería ser normalmente. Las diferentes funciones son entonces muy discontinuas para que puedan ajustarse exactamente unas a otras y marchar siempre de acuerdo; he ahí de dónde viene la incoherencia que en las mismas se comprueba.

Pero son necesarias circunstancias excepcionales para que la división del trabajo se haga de esta manera. Normalmente no se desenvuelve sin que la actividad funcional no aumente al mismo tiempo y en la misma medida. En efecto, las mismas causas que nos obligan a especializarnos cada vez más nos obligan también a trabajar más. Cuando el número de concurrentes aumenta en el conjunto de la sociedad, aumenta también en cada profesión particular; la lucha se hace más viva y, por consiguiente, son precisos más esfuerzos para poder sostenerla. Además, la división del trabajo tiende por sí misma a hacer las funciones más activas y más continuas. Los economistas han indicado, desde hace tiempo, las razones de ese fenómeno; he aquí las principales: 1.ª Cuando los trabajos no se hallan divididos, es necesario interrumpirse sin cesar, pasar de una ocupación a otra; la división del trabajo economiza todo ese tiempo per-

dido; según la expresión de Karl Marx, cierra los poros de la jornada. 2.ª La actividad funcional aumenta con la habilidad, el talento del trabajador que la división del trabajo desenvuelve; hay menos tiempo empleado en las dudas y en los tanteos.

El sociólogo americano Carey ha puesto muy bien de relieve esta característica de la división del trabajo:

> No puede —dice— existir continuidad en los movimientos del colono aislado. Dependiendo, para su subsistencia, de su poder de apropiación y forzado a recorrer superficies inmensas de terreno, encuéntrase con frecuencia en peligro de morir, falto de alimento. Cuando llega a conseguirlo, se ve obligado a suspender sus rebuscas y a pensar en efectuar los cambios de residencia indispensables, para transportar, a la vez, sus subsistencias, su miserable vivienda y a él mismo. Una vez conseguido está obligado a actuar sucesivamente de cocinero, de sastre... Privado del concurso de la luz artificial, sus noches no tienen aplicación, y al mismo tiempo el poder hacer de esas jornadas un empleo fructífero depende en absoluto de la suerte que se tenga con la temperatura. Al descubrir, finalmente, que tiene un vecino[39], efectúan cambios entre sí; pero, como los dos ocupan partes diferentes de la isla, se ven obligados a aproximarse, exactamente como las piedras con cuyo auxilio muelen el trigo... Por otra parte, al encontrarse, preséntanse dificultades para fijar las condiciones del comercio, en razón a la irregularidad en el aprovisionamiento de los diversos géneros de que quieren deshacerse. El pescador ha tenido suerte y ha pescado una gran cantidad de peces; pero el azar ha permitido al cazador procurarse pescado y, en ese momento, sólo tiene necesidad de frutas y el pescador no las tiene. Siendo la diferencia indispensable para la asociación, según ya sabemos, la ausencia de esta condición ofrecería aquí un obstáculo a la asociación, difícil de vencer.
>
> Sin embargo, con el tiempo la riqueza y la población se desenvuelven y, con ese desenvolvimiento, se manifiesta un crecimiento en el movimiento de la sociedad; desde entonces, el marido cambia servicios con su mujer, los padres con sus hijos, y los hijos los cambian recíprocamente; el uno suministra el pescado, el otro la carne, un tercero el trigo, mientras un cuarto transforma la lana en paño. A cada paso comprobamos un crecimiento en la rapidez del movimiento, al mismo tiempo que un aumento de fuerza por parte del hombre[40].

---

[39] Bien entendido, ésta es sólo una manera de exponer las cosas. No es así como históricamente han pasado. El hombre no ha descubierto un buen día que tenía necesidad.

[40] *Science sociale,* trad. francesa, I, págs. 229-231.

Además, de hecho, puede observarse que el trabajo se hace más continuo a medida que se divide. Los animales, los salvajes trabajan de la manera más caprichosa cuando se sienten empujados por la necesidad de satisfacer alguna necesidad inmediata. En las sociedades exclusivamente agrícolas y pastorales, el trabajo se halla casi por entero suspendido durante la mala estación. En Roma estaba interrumpido por una multitud de fiestas o de días nefastos[41]. En la edad Media, los paros son múltiples todavía[42]. Sin embargo, a medida que se avanza, el trabajo deviene una ocupación permanente, e incluso si ese hábito se halla suficientemente consolidado, una necesidad. Pero no hubiera podido constituirse, y la necesidad correspondiente no hubiera podido nacer, si el trabajo hubiera seguido siendo irregular e intermitente como antes.

Vémonos así conducidos a reconocer una nueva razón que hace de la división del trabajo una fuente de cohesión social. No sólo hace a los individuos solidarios, como hasta ahora hemos dicho, porque limita la actividad de cada uno, sino, además, porque la aumenta. Acrecienta la unidad del organismo por el hecho de aumentar la vida: al menos, en estado normal, no produce uno de esos efectos sin el otro.

---

[41] V. Marquardt, *Röm. strattsverwaltung,* III, págs. 545 y sigs.

[42] V. Levasseur, *Les Classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution,* I, págs. 474 y 475.

CONCLUSIÓN

I

Podemos ahora resolver el problema práctico que nos hemos planteado al comienzo de este trabajo.

Si hay una regla de conducta en la que el carácter moral no se discuta, es la que nos ordena realizar en nosotros los rasgos esenciales del tipo colectivo. En los pueblos inferiores es donde alcanza su rigor máximo. Allí, el primer deber es hacer que todo el mundo se parezca, que no haya nada personal ni en orden a las creencias ni en orden a las prácticas. En las sociedades más avanzadas, las semejanzas exigidas son menos numerosas; las hay, sin embargo, como hemos visto, cuya ausencia nos coloca en un estado de falta moral. Sin duda que el crimen cuenta menos categorías diferentes; pero, hoy como antes, si el criminal es objeto de reprobación, lo es por no ser nuestro semejante. De igual manera, en un grado inferior, los actos simplemente inmorales y prohibidos como tales son los que manifiestan semejanzas menos profundas, aunque graves todavía. ¿No es ésta, por lo demás, la regla que la moral común expresa, aunque en un lenguaje algo diferente, cuando ordena al hombre ser un hombre en toda la aceptación de la palabra, es decir, tener todas las ideas y todos los sentimientos que constituyen una conciencia humana? No cabe duda de que, si se toma la fórmula al pie de la letra, el hombre que en ella se presenta será el hombre en general y no el de tal o cual especie social. Pero, en realidad, esta conciencia humana que integralmente debemos realizar en nosotros no es otra cosa que la conciencia colectiva del grupo de que formamos parte. ¿Pues, de qué puede componerse sino es de las ideas y de los sentimientos a que nos hallamos más ligados? ¿Dónde iríamos a buscar los rasgos de nuestro modelo sino en nosotros mismos y alrededor de nosotros? Si creemos que este ideal colectivo es el de la humanidad entera, es que ha devenido bastante abstracto y general para

que parezca que conviene a todos los hombres sin distinción. Pero, de hecho, cada pueblo se forma de ese tipo que se dice humano una concepción particular que corresponde a su temperamento personal. Cada uno se lo representa a su imagen. Incluso el moralista que cree poder, por la fuerza del pensamiento, sustraerse a la influencia de las ideas que lo rodean no lograría llegar a conseguirlo, pues se halla todo impregnado de las mismas y, hasta lo que haga, son aquellas las que vuelve a encontrar en las consecuencias de sus deducciones. Por eso cada nación tiene su escuela de filosofía moral en relación con su carácter.

Por otra parte, hemos demostrado que esa regla tenía por función prevenir toda conmoción de la conciencia común y, por consiguiente, de la solidaridad social, y que no puede librarse de ese papel sino a condición de tener un carácter moral. Es imposible que las ofensas a los sentimientos colectivos más fundamentales sean toleradas sin que la sociedad se desintegre, pero es preciso combatirlas con la ayuda de esta reacción particularmente enérgica que va unida a las reglas morales.

Ahora bien, la regla contraria, que nos ordena especializarnos, tiene la misma función exactamente. También es necesaria a la cohesión de las sociedades, al menos a partir de un cierto momento de su evolución. Sin duda que la solidaridad que ella asegura difiere de la precedente; pero, aun cuando sea otra, no por eso es menos indispensable. Las sociedades superiores no pueden mantenerse en equilibrio como el trabajo no se halle dividido; la atracción del semejante por el semejante cada vez vale menos para producir este efecto. Si, pues, el carácter moral de la primera de esas reglas es necesario para que pueda desempeñar su papel, esta necesidad no es menor para la segunda. Corresponden ambas a la misma necesidad social y la satisfacen tan sólo de diferentes maneras, porque las condiciones mismas de existencia de las sociedades difieren a su vez. Por consiguiente, sin que sea necesario especular sobre el fundamento primero de la ética, podemos inducir el valor moral de una del valor moral de la otra. Si, desde ciertos puntos de vista, hay entre ellas un verdadero antagonismo, no es porque sirvan a fines diferentes; al contrario, conducen al mismo fin pero por caminos opuestos. En consecuencia, no es necesario elegir entre las mismas de una vez para siempre, ni condenar la una en nombre de la otra; lo que hace falta es procurar a cada una, en cada momento de la historia, el lugar que le conviene.

Quizá podamos generalizar aún más.

Las necesidades de nuestro tema nos han obligado, en efecto, a clasificar las reglas morales y a pasar revista a las principales especies. Estamos así en mejor situación que al principio para percibir o, cuando me-

nos, para conjeturar, no sólo el signo exterior, sino la característica interna común a todas y que puede servir para definirlas. Las hemos clasificado en dos géneros: reglas de sanción represiva, bien difusa, bien orgánica, y reglas de sanción restitutiva. Hemos visto que las primeras expresan las condiciones de esta solidaridad *sui generis* que deriva de las semejanzas y a la cual hemos dado el nombre de mecánica; las segundas son las de la solidaridad negativa[43] y de la solidaridad orgánica. Podemos, pues, decir, de una manera general, que la característica de las reglas morales es la de enunciar las condiciones fundamentales de la solidaridad social. El derecho y la moral, tal es el conjunto de lazos que nos ligan unos a otros y a la sociedad, y que hacen de la masa de los individuos un agregado, uno y coherente. Puede decirse que es moral todo lo que constituye fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos con arreglo a algo más que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos son sus lazos y más fuertes. Bien se ve hasta qué punto es inexacto definirla, como con frecuencia se ha hecho, por libertad; al contrario, más bien consiste en un estado de dependencia. Lejos de servir para emancipar al individuo, a fin de desligarlo del medio que lo envuelve, tiene, al contrario, por función esencial hacer que forme parte integrante de un todo y, por consiguiente, arrebatarle algo de su libertad de movimiento. Encuéntranse a veces, es verdad, almas que no son nobles y que, por consiguiente, hallan intolerable la idea de esta dependencia. Pero es que no perciben las fuentes de donde mana su propia moralidad, porque esas fuentes son muy profundas. La conciencia es un mal juez de lo que pasa en el fondo del ser, porque no penetra hasta él.

La sociedad no es, pues, como con frecuencia se ha creído, un acontecimiento extraño a la moral o que no tiene sobre ella más que repercusiones secundarias; por el contrario, es la condición necesaria. No es una simple yuxtaposición de individuos que aportan, al entrar en ella, una moralidad intrínseca; por el contrario, el hombre no es un ser moral sino por vivir en sociedad, puesto que la moralidad consiste en ser solidario a un grupo y varía como esta solidaridad. Haced que se desvanezca toda vida social y la vida moral se desvanecerá al mismo tiempo, careciendo ya de objeto a que unirse. El estado de naturaleza de los filósofos del siglo XVIII, si no es inmoral, es al menos *amoral;* así lo reconocía el mismo Rousseau. Además, por eso no volvemos a la fórmula que da expresión a la moral en función del interés social. No cabe duda de que la

---

[43] Véase libro I, cap. III, párrafo 2.

sociedad no puede existir si las partes no son solidarias, pero la solidaridad no es más que una de sus condiciones de existencia. Hay muchas otras que no son menos necesarias y que no son morales. Además, puede ocurrir que, en esa red de lazos que constituyen la moral, los haya que no sean útiles por sí mismos o que posean una fuerza sin relación con su grado de utilidad. La idea de útil no entra, pues, como elemento esencial en nuestra definición.

En cuanto a lo que se llama moral individual, si por tal se entiende un conjunto de deberes en los que el individuo sería a la vez el sujeto y el objeto, y que no lo ligaría más que consigo mismo y que, por consiguiente, subsistiría aun cuando estuviera solo, es una concepción abstracta que no corresponde a nada en la realidad. La moral, en todos sus grados, jamás se ha encontrado sino en el estado de sociedad; no ha variado nunca en función de condiciones sociales. Es, pues, salirse de los hechos y entrar en el dominio de la hipótesis gratuita y de las imaginaciones incomprobables el preguntarse qué podría llegar a ser si las sociedades no existieran. Los deberes del individuo para consigo mismo son, en realidad, deberes para con la sociedad; corresponden a ciertos sentimientos colectivos que ya no se permite ofender, lo mismo cuando la ofensa y el ofensor son una sola y misma persona que cuando son dos seres distintos. Hoy día, por ejemplo, hay en todas las conciencias sanas un sentimiento muy vivo de respeto por la dignidad humana, al cual estamos obligados a conformar nuestra conducta tanto en las relaciones con nosotros mismos como en nuestras relaciones con otro, y tal es lo esencial inclusive de la moral que se llama individual. Todo acto que la contraviene se condena, aun cuando el agente y el que padece el delito constituyan una sola persona. He aquí por qué, siguiendo la fórmula kantiana, debemos respetar la personalidad humana donde quiera que se encuentre, es decir, en nosotros como en nuestros semejantes. Y es que el sentimiento cuyo objeto constituye no se encuentra menos herido en un caso que en el otro.

Ahora bien, no sólo la división del trabajo presenta la característica con arreglo a la cual definimos la moralidad, sino que tiende cada vez a devenir la condición esencial de la solidaridad social. A medida que se avanza en la evolución, los lazos que ligan al individuo a su familia, al suelo natal, a las tradiciones que lo han legado el pasado, a los usos colectivos del grupo, se aflojan. Más movible, cambia más fácilmente de medio; abandona a los suyos para marcharse a otro sitio a vivir una vida más autónoma; se forma, además, él mismo sus ideas y sentimientos. Sin duda que toda conciencia común no desaparece por eso; quedará siempre, cuando menos, ese culto a la persona, a la dignidad individual, de

que acabamos de hablar y que, desde ahora, es el único centro de reunión de tantos espíritus. Pero ¡bien poca cosa es, sobre todo si se piensa en la extensión cada vez mayor de la vida social y, por repercusión, de las conciencias individuales! Pues, como éstas devienen más voluminosas, como la inteligencia se hace más rica, la actividad más variable, para que la moralidad permanezca constante, es decir, para que el individuo permanezca fijado al grupo con una fuerza simplemente igual a la de antes, es preciso que los lazos que a él lo ligan se hagan más fuertes y más numerosos. Si, pues, no se han formado otros que los que derivan de las semejanzas, la desaparición del tipo segmentario sería acompañada de un descenso regular de la moralidad. El hombre no se encontraría ya suficientemente contenido; no sentiría lo bastante alrededor de él y, sobre él, esa presión beneficiosa de la sociedad, que modera su egoísmo y lo convierte en un ser moral. He ahí lo que da el valor moral a la división del trabajo. Y es que, por ella, el individuo adquiere conciencia de su estado de dependencia frente a la sociedad; de ella vienen las fuerzas que retienen y lo contienen. En una palabra, puesto que de la división del trabajo deviene la fuente eminente de la solidaridad social, llega a ser, al mismo tiempo, la base del orden moral.

Cabe, pues, decir literalmente que, en las sociedades superiores, el deber no consiste en extender nuestra actividad en forma superficial, sino en concentrarla y especializarla. Debemos limitar nuestro horizonte, elegir una tarea definitiva y meternos en ella por entero, en lugar de hacer de nuestro ser una especie de obra de arte acabada, completa, que saque todo su valor de sí misma y no de los servicios que rinde. En fin, esta especialización debe llevarse tanto más lejos cuanto más elevada es la sociedad, sin que sea posible asignarle otro límite[44]. Debemos, sin duda, trabajar también en realizar el tipo colectivo en la medida en que existe.

---

[44] Sin embargo, hay quizá otro límite pero del que no tenemos que hablar, porque se refiere más bien a la higiene individual. Cabe sostener que, a consecuencia de nuestra organización, la división del trabajo no puede pasar un cierto límite sin que resulten desórdenes. Sin entrar en la cuestión, hagamos notar, sin embargo, que la extrema especialización a que han llegado las funciones biológicas no parece favorable a esta hipótesis. Además, en el orden mismo de las funciones físicas y sociales, ¿es que, a consecuencia del desenvolvimiento histórico, la división del trabajo no ha sido llevada al último grado entre el hombre y la mujer? ¿Es que no se han perdido facultades enteras por esta última, y recíprocamente? ¿Por qué no se produciría el mismo fenómeno entre individuos del mismo sexo? Sin duda que es siempre preciso tiempo para que el organismo se adapte a esos cambios, pero no se ve por qué ha de venir un día en que esta adaptación se haga imposible.

Hay sentimientos comunes, ideas comunes sin las cuales, como se dice, no se es un hombre. La regla que nos prescribe especializarnos queda limitada por la regla contraria. Nuestra conclusión no es que sea bueno llevar la especialización tan lejos como sea posible, sino tan lejos como sea necesario. Y, en cuanto a lo que corresponde hacer entre esas dos necesidades antagónicas, se determina por la experiencia y no deberá calcularse *a priori*. Nos basta con haber mostrado que la segunda no es de naturaleza diferente a la primera, sino que también es moral, y que, además, ese deber se hace cada vez más importante y más apremiante porque las cualidades generales que acaban de señalarse se bastan cada vez menos para socializar al individuo.

No sin razón el sentimiento público experimenta un alejamiento cada vez más pronunciado por el diletante e incluso por esos hombres que, muy enamorados de una cultura exclusivamente general, rehúyen el dejarse coger por entero en las mallas de la organización profesional. Y es que, en efecto, no se adaptan bastante a la sociedad o, si se quiere, la sociedad no los retiene suficientemente; se le escapan y, precisamente porque no la sienten ni con la vivacidad ni con la continuidad que sería menester, no tienen conciencia de todas las obligaciones que les impone su condición de seres sociales. Siendo el ideal general a que están ligados, por razones que hemos dicho, formal y flotante, no puede sacarlos mucho de sí mismos. No se va muy lejos cuando no se tiene un objetivo más determinado y, por consiguiente, apenas si se puede uno elevar por encima de un egoísmo más o menos refinado. Quien, por el contrario, se ha dado a una tarea definida, a cada instante se siente llamado hacia el sentimiento de solidaridad común por mil deberes de moralidad profesional[45].

---

[45] Entre las consecuencias prácticas que podrían deducirse de la afirmación que acabamos de sentar hay una que interesa a la pedagogía. Razónase siempre en materia de educación como si la base moral del hombre estuviera constituida de generalidades. Acabamos de ver que no es así. El hombre está destinado a llenar una función especial en el organismo social y, por consiguiente, es preciso que por adelantado aprenda a desempeñar su papel de órgano; una educación es para eso necesario, lo mismo que para enterarse de su papel de hombre, como suele decirse. No queremos decir, por lo demás, que sea preciso educar al niño prematuramente para tal o cual profesión, sino que es preciso hacerle que ame las tareas circunscritas y los horizontes difinidos. Ahora bien, ese gusto es muy diferente del de las cosas generales y no puede despertarse por los mismos medios.

II

Pero ¿es que la división del trabajo, al hacer de cada uno de nosotros un ser incompleto, no lleva tras de sí una disminución de la personalidad individual? Es un reproche que con frecuencia se le ha dirigido.

Notemos, ante todo, que es difícil percibir por qué estaría más en la lógica de la naturaleza humana desarrollarse en superficie que en profundidad. ¿Por qué una actividad más extendida pero más dispersa sería superior a una actividad más concentrada pero cincunscrita? ¿Por qué habría más dignidad en ser completo y mediocre, que en vivir una vida más especial pero más intensa, sobre todo si nos es posible encontrar lo que con ello perdemos, mediante la asociación con otros seres que poseen lo que nos falta, y así nos completan? Se parte del principio de que el hombre debe realizar su naturaleza de hombre, dar cumplimiento a su οἰκεῖον ἔργον, como decía Aristóteles. Pero esta naturaleza no es constante en los diferentes momentos de la historia: se modifica con las sociedades. En los pueblos inferiores al acto propio del hombre es asemejarse a sus compañeros, hacer que en sí se realicen todos los rasgos del tipo colectivo, que entonces se confundía, más que hoy todavía, con el tipo humano. Pero, en las sociedades más avanzadas, su naturaleza es, en gran parte, constituir un órgano de la sociedad, y su propio acto, por consiguiente, desempeñar su función de órgano.

Hay más: lejos de verse cohibida por los progresos de la especilización, la personalidad individual se desenvuelve con la división del trabajo.

En efecto, ser una persona es ser una fuente autónoma de acción. El hombre no adquiere, pues, esta cualidad sino en la medida en que hay en él algo que le es propio, que a él sólo corresponde y que lo individualiza; en que viene a ser algo más que una simple encarnación del tipo genérico de su raza y de su grupo. Se dirá que, en cualquier situación, está dotado de libre arbitrio y ello basta para fundamentar su personalidad. Pero, sea lo que fuere de dicha libertad, objeto de tanta discusión, no es ese atributo metafísico, impersonal, invariable, el que puede servir de base única a la personalidad concreta, empírica y variable de los individuos. No podría constituirse ésta por el poder abstracto de elección entre dos contrarios, sino que será preciso también que tal facultad se ejerza sobre fines y móviles propios para el agente. En otros términos, es menester que los materiales mismos de su conciencia tengan un carácter personal. Ahora bien, hemos visto, en el libro segundo de esta obra, que ese resultado se produce progresivamente, a medida que la división del

trabajo ella misma progresa. La desaparición progresiva del tipo segmentario, a la vez que necesita una especialización más grande, separa parcialmente la conciencia individual del medio orgánico que la soporta, como del medio social que la envuelve y, a consecuencia de esta doble emancipación, el individuo deviene cada vez más un factor independiente de su propia conducta. La división del trabajo contribuye por sí misma a esta liberación, pues las naturalezas individuales, al especializarse, se hacen más complejas y, por eso mismo, se sustraen en parte a la acción colectiva y a las influencias hereditarias, que no pueden, en manera alguna, ejercerse más que sobre cosas simples y generales.

A consecuencia, pues, de una verdadera ilusión, se ha podido algunas veces creer que la personalidad era más completa en tanto la división del trabajo no la había penetrado. No cabe duda de que, vistas de fuera la diversidad de ocupaciones que entonces abarcaba el individuo, cabía parecer que se desenvolvía de una manera más libre y más completa. Pero, en realidad, esa actividad que manifiesta no es la suya. Es la sociedad, es la raza que actúan en él y por él; no es más que el intermediario a través del cual aquéllas encuentran realización. Su libertad sólo es aparente y su personalidad prestada. Imagínense que, por ser la vida de estas sociedades, en ciertos aspectos, menos regular, los talentos originales pueden más fácilmente hacerse hoy día, que es mas fácil a cada uno seguir sus gustos propios, que un espacio más amplio se deja a la fantasía libre. Pero esto es olvidar que los sentimientos personales son entonces muy raros. Si los móviles que gobiernan la conducta no vuelven a aparecer con la misma periodicidad que hoy, no dejan de ser colectivos, por consiguiente impersonales, y lo mismo ocurre con las acciones que inspiran. Por otra parte, hemos mostrado más arriba cómo la actividad se hace más rica y más intensa a medida que se hace más especial[46].

Así, pues, los progresos de la personalidad individual y los de la división del trabajo dependen de una sola y misma causa. Es imposible, por consiguiente, querer los unos sin querer los otros. Ahora bien, nadie duda hoy del carácter obligatorio de la regla que nos ordena ser, y ser, cada vez más, una persona.

Una última consideración va a hacernos ver hasta qué punto la división del trabajo está ligada a toda nuestra vida moral.

Constituye un sueño, desde hace tiempo acariciado por los hombres, llegar al fin a realizar en los hechos el ideal de la fraternidad huma-

---

[46] Véanse más arriba págs. 325 y sigs. y pág. 371.

na. Los pueblos desean un estado en el que la guerra no volviera a ser la ley de las relaciones internacionales, en el que las relaciones de las sociedades entre sí se regulasen pacíficamente, como ya ocurre entre los individuos, y en el que todos los hombres colaboraren en la misma obra y vivieran la misma vida. Aunque estas aspiraciones sean en parte neutralizadas por las que tienen por objeto la sociedad particular de que formamos parte, no dejan de ser muy vivas y adquieren más fuerza cada vez. Ahora bien, no pueden satisfacerse como no formen todos los hombres una misma sociedad, sometida a las mismas leyes, pues, de igual manera que los conflictos privados no pueden contenerse sino por la acción reguladora de la sociedad que envuelve a los individuos, los conflictos intersociales no pueden contenerse sino por la acción reguladora de una sociedad que comprenda en su seno a todas las demás. La única potencia que puede servir de moderador al egoísmo individual es la del grupo; la única que puede servir de moderador al egoísmo de los grupos es la de otro grupo que los comprenda.

A decir verdad, cuando se plantea el problema en esos términos, es preciso reconocer que ese ideal no está en vísperas de realizarse íntegramente, pues hay excesivas diversidades intelectuales y morales entre los diferentes tipos sociales que coexisten sobre la tierra para que puedan fraternizar en el seno de una misma sociedad. Pero lo que sí es posible es que las sociedades de la misma especie se junten, y en ese sentido parece dirigirse nuestra evolución. Ya hemos visto que, por encima de los pueblos europeos, tiende a formarse, por un movimiento espontáneo, una sociedad europea que tiene, desde ahora, un cierto sentimiento de sí misma y un comienzo de organización[47]. Si la formación de una sociedad humana única jamás es posible, lo que, sin embargo, no está demostrado[48], al menos la formación de sociedades cada vez más vastas nos acerca indefinidamente al fin. Esos hechos, por lo demás, no contradicen en nada la definición que hemos dado de la moralidad, pues, si nos atendemos a la humanidad, y a ella hay que atenerse, es por tratarse de una sociedad que está en vías de realizarse y de la que de esta manera somos solidarios[49].

---

[47] Véase libro II, cap. II, al final.

[48] Nada hay que diga que la diversidad intelectual y moral de las sociedades deba mantenerse. La expansión cada vez mayor de las sociedades superiores, de la que resulta la absorción o la eliminación de las sociedades menos avanzadas, tiende, en todo caso, a disminuirla.

[49] Igualmente, los deberes que tenemos para con ella no superan a los que nos ligan a nuestra patria, pues es ésta la única sociedad, actualmente realizada, de la que

Ahora bien, sabemos que sociedades más vastas no pueden formarse sin que la división del trabajo se desenvuelva, pues, no sólo no podrían mantenerse en equilibrio sin una especialización mayor de las funciones, sino que, además, el aumento del número de concurrentes bastaría para producir mecánicamente ese resultado, y esto tanto más cuanto el crecimiento de volumen no va, en general, sin un crecimiento de densidad. Se puede, pues, formular la proposición siguiente: el ideal de la fraternidad humana no puede realizarse sino en la medida en que la división del trabajo progresa. Es preciso escoger: o renunciar a nuestro sueño, o bien perseguir su realización, más con la condición que acabamos de señalar.

III

Pero, si la división del trabajo produce la solidaridad, no es sólo porque haga de cada individuo un factor de permuta, como dicen los economistas[50], es que crea entre los hombres todo un sistema de derechos y deberes que los liga unos a otros de una manera durable. De la misma manera que las semejanzas sociales dan origen a un derecho y a una moral que las protegen, la división del trabajo da origen a reglas que aseguran el concurso pacífico y regular de las funciones divididas. Si los economistas han creído que engendraba una solidaridad suficiente, sea cual fuere la manera de hacerse, y si, en consecuencia, han sostenido que las sociedades humanas podían y debían resolverse en asociaciones puramente económicas, es que han pensado que no afectaba más que a intereses individuales y temporales. Por consiguiente, para estimar los intereses en conflicto y la manera como deben equilibrarse, es decir, para determinar las condiciones en que debe hacerse el cambio, sólo los individuos son competentes y, como esos intereses se hallan en un perpetuo devenir, no hay lugar para ninguna reglamentación permanente. Mas una tal concepción es, bajo todos los aspectos, inadecuada en relación con los hechos. La división del trabajo no coloca frente a frente a los individuos, sino a las funciones sociales. Ahora bien, la sociedad hállase interesada en el juego de estas últimas: según concurran o no en forma regular, gozará o no de salud. Su existencia depende, pues, de eso, y tanto más estrechamente cuanto más divididas se encuentren aquéllas. De

---

formamos parte; la otra no es más que un *desideratum* cuya realización no está ni asegurada.

[50] La palabra es de Molinari, *La Morale économique,* pág. 248.

ahí que no pueda dejárselo en un estado de indeterminación, aparte de que ya ellas se determinen por sí mismas. Fórmanse de esta manera esas reglas cuyo número se aumenta a medida que el trabajo se divide y cuya ausencia hace a la solidaridad orgánica, o imposible, o imperfecta.

Pero no basta con que haya reglas; es preciso, además, que sean justas, y para eso es necesario que las condiciones exteriores de la concurrencia sean iguales. Si, por otra parte, se recuerda que la conciencia colectiva se reduce cada vez más al culto por el individuo, se verá que lo que caracteriza a la moral de las sociedades organizadas, comparada a la de las sociedades segmentarias, es que tiene algo de más humano, por consiguiente, de más racional. No hace depender nuestra actividad de fines que no nos tocan directamente; no hace de nosotros los servidores de poderes ideales y de naturaleza distinta a la nuestra, que siguen sus propios caminos sin preocuparse de los intereses de los hombres. Sólo nos pide ser afectuosos con nuestros semejantes y ser justos, cumplir bien nuestra misión, trabajar de forma que cada uno sea llamado a la función que mejor puede llenar, y reciba el justo precio a sus esfuerzos. Las reglas que la constituyen no poseen una fuerza coactiva que ahogue el libre examen; somos incluso más libres frente a ellas, porque están hechas para nosotros y, en un cierto sentido, por nosotros. Queremos comprenderlas y tememos menos cambiarlas. Es necesario, además, tener cuidado con encontrar insuficiente un ideal semejante, bajo pretexto de que es muy vulgar y se halla muy a nuestro alcance. Un ideal no es más elevado porque sea más trascendente sino porque nos proporciona más vastas perspectivas. Lo que importa no es que se cierna muy por encima de nosotros, hasta el extremo de resultarnos extraño, sino que abra a nuestra actividad un campo bastante amplio, y es preciso que éste se encuentre en vísperas de poder realizarse. No nos damos bastante cuenta hasta qué extremo es una obra laboriosa edificar esta sociedad en la que cada individuo tendrá el lugar que merece y será recompensado como merece, y en la que todo el mundo, por consiguiente, concurra en forma espontánea al bien de todos y de cada uno. De igual manera, una moral no se halla por encima de otra porque ordene de una manera más seca y autoritaria, porque se encuentre más sustraída a la reflexión. No cabe duda de que es preciso que nos ligue a algo más que a nosotros mismos, pero no es necesario que nos encadene hasta el punto de inmovilizarnos.

Se ha dicho[51], con razón, que la moral —y por tal debe entenderse, no sólo las doctrinas, sino las costumbres— atraviesa una crisis formida-

---

[51] Véase Beaussire, *Les principes de la morale,* introducción.

ble. Todo lo expuesto puede ayudarnos a comprender la naturaleza y las causas de este estado enfermizo. Cambios profundos se han producido, y en muy poco tiempo, en la estructura de nuestras sociedades; se han libertado del tipo segmentario con una rapidez y en proporciones de que no hay otro ejemplo en la historia. Por consiguiente, la moral que corresponde a ese tipo social ha retrocedido pero sin que el otro se desenvolviera lo bastante rápido para ocupar el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias. Nuestra fe se ha quebrantado; la tradición ha perdido parte de su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo. Mas, por otra parte, las funciones que se han disociado en el transcurso de la tormenta no han tenido tiempo de ajustarse las unas a las otras; la nueva vida que se ha desenvuelto como de golpe no ha podido organizarse por completo y, sobre todo, no se ha organizado en forma que satisfaga la necesidad de justicia, que se ha despertado más ardiente en nuestros corazones. Siendo así, el remedio al mal no es buscar que resuciten tradiciones y prácticas que, no respondiendo ya a las condiciones presentes del estado social, no podrían vivir más que una vida artificial y aparente. Lo que se necesita es hacer que cese esa anomia; es encontrar los medios de hacer que concurran armónicamente esos órganos que todavía se dedican a movimientos discordantes; introducir en sus relaciones más justicia, atenuando cada vez más esas desigualdades externas que constituyen la fuente del mal. Nuestro malestar no es, pues, como a veces parece creerse, de orden intelectual; tiene causas más profundas. No sufrimos porque no sepamos sobre qué noción teórica apoyar la moral que hasta aquí practicábamos, sino porque, en algunas de sus partes, esta moral se halla irremediablemente quebrantada, y la que necesitamos está tan sólo en vías de formación. Nuestra ansiedad no viene de que la crítica de los sabios haya arruinado la explicación tradicional que nos daban de nuestros deberes y, por consiguiente, no es un nuevo sistema filosófico el que podrá jamás disiparla, sino de que, de algunos de esos deberes, no estando ya basados en la realidad de las cosas, resulta un aflojamiento que no podrá terminar sino a medida que una nueva disciplina se establezca y consolide. En una palabra, nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral. Semejante obra no deberá improvisarse en el silencio del gabinete; sólo por sí misma puede elevarse, poco a poco, bajo la presión de causas internas que la hacen necesaria. Mas, para lo que la reflexión puede y debe servir, es para señalar el fin que es preciso alcanzar. Tal es lo que hemos intentado nosotros hacer.